بحوث في فقه الإمامية

۱-۲

الدر النضيد

في

الاجتهاد والاحتياط والتقليد

لأقل خدمة الفقه والدين

محمد حسن المرتضوي اللنكرودي

بسم الله الرحمن الرحیم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید

کاتب:

محمد حسن اللنگرودی

نشرت فی الطباعة:

انصاریان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد

اشارة

نام كتاب: الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد

موضوع: فقه استدلالى

نويسنده: لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى

تاريخ وفات مؤلف: ۱۴۲۶ ه ق

زبان: عربى

قطع: وزيرى

تعداد جلد: ۲

ناشر: مؤسسه انصاريان

تاريخ نشر: ۱۴۱۲ ه ق

نوبت چاپ: اول

مكان چاپ: قم- ايران

ملاحظات: شرح استدلالى عروة الوثقى سيد كاظم يزدى

الجزء الأول

[مقدمة التحقيق]

الإهداء

الى حجة اللّه. و خليفته، و بقية اللّه فى أرضه، إلى من له الولاية المطلقة الإلهية، إلى ناشر لواء العدل، الى العدل المجسم الى الامام المهدى المنتظر، حجة بن الحسن العسكرى، عجل اللّه فرجه الشريف و جعلنى من كل مكروه فداه.

أقول بلسان الحال و المقال يٰا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنٰا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنٰا بِبِضٰاعَةٍ مُزْجٰاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنٰا إِنَّ اللّٰهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ «۱».

تصدق علينا بالقبول. و ان تغمض عما فيه من الاشتباه و القصور و أوف لنا الكيل بان تشفع لنا عند اللّه تعالى شفاعة حسنة مقبولة.

اللهم كن لوليك الحجة بن الحسن صلواتك عليه و على آبائه فى هذه الساعة و فى كل ساعة وليا و حافظا و قائدا و ناصرا و دليلا، و عينا حتى تسكنه أرضك طوعا و تمتعه فيها طويلا اللهم اجعلنى من أنصاره و أعوانه و الذابين عنه و المستشهدين بين يديه آمين يا رب العالمين.

المؤلف

---

(۱) يوسف ۱۲: ۸۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۷

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

كلمة المؤلف

الحمد للّه رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطيبين الطاهرين، و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الان الى قيام يوم الدين.

و بعد فمن منن اللّه تعالى على هذا العبد المفتاق الى ربه الغنى السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى ابن سماحة فقيه أهل البيت آية اللّه السيد مرتضى الحسينى اللنگرودى تغمده اللّه بغفرانه: ان وفقه للبحث و المذاكرة حول السفر النفيس و الكتاب المنيف، و هو كتاب العروة الوثقى، تصنيف فقيه عصره، و وحيد دهره سماحة آية اللّه العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى (قدس اللّه سره) فأستعين منه تعالى و ابتهل اليه: ان يوفقنى و يلهمنى الصواب و أعوذ به تعالى: ان أضل، أو أضل من يحضر بحثى و مذاكرتى، و من يطالع ما يصدر منى، و يمثله قلمى القاصر.

و كان شروع البحث و المذاكرة يوم الأربعاء حادى عشر ربيع الثانى من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و خمس و تسعين (۱۳۹۵) هجرية قمرية، فى قم المحمية حرم أهل البيت. و عش آل محمد (عليهم السلام).

ثم انه بعد ما انتهينا فى مباحثنا الأصولية إلى مبحث الاجتهاد و التقليد رأينا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۸

أولا: ان يجرى البحث على ما هو المتعارف لدى المشايخ فى هذا البحث، و لكن بعد المشورة مع الأعزاء، و شركاء البحث تمايلوا الى جعل محور البحث فروع تقليد هذا الكتاب المستطاب لاشتماله على كثير من فروع التقليد المبتلى بها و جملة من مسائل الاحتياط، و لكن مع التعرض لبعض مسائل الاجتهاد التى لم يتعرض لها المصنف قدس لكون كتابه رسالة عملية.

فحمدت اللّه على هذه الموهبة فابتهل اليه حيث سهل لنا تجديد العهد بما أسلفناه، و تحريره، و تهذيبه، و اضافة ما بدئ، أو يبدوا إن شاء اللّه خلال البحث و المذاكرة، فإن وقع موقع القبول فهو من فضل اللّه تعالى يؤتيه من يشاء، و الا فمن قصور الباع و قلة البضاعة فإن كل إناء يترشح بما فيه، و المعروف بقدر المعرفة.

و على كل أسئله تعالى ان يمن عليّ بقبول حسن و يجعله ذريعة يرتقى بها لنيل بعض المقاصد و المطالب، و يجعله ذخيرة ليوم لا ينفع فيه مال و لا بنون الا من اتى اللّه بقلب سليم و سميته ب- الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد- انه خير موفق و معين.

قم المشرفة- محمد حسن المرتضوى اللنگرودى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۹

[مقدمة الماتن]

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه رب العالمين و صلى اللّه على محمد خير خلقه و آله الطاهرين.

و بعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمة ربه محمد كاظم الطباطبائى: هذه جملة مسائل مما تعم به البلوى (۱)، و عليها الفتوى جمعت شتاتها، و أحصيت متفرقاتها عسى ان ينتفع بها إخواننا المؤمنون و يكون ذخرا ليوم لا- ينفع فيه مال و لا- بنون، و اللّه ولى التوفيق.

---

(۱) أقول: و قد صار بعض مسائله فى زماننا خارجة عن محل الابتلاء كالأحكام المتعلقة بالعبيد و الإماء.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۰

....

أقول: و ليعلم ان بعض المسائل التى ذكرت فى الكتاب المستطاب و ان كان مما يبتلى بها حال تصنيف الكتاب الا انه صار فى زماننا خارجا عن محل الابتلاء، كالأحكام المتعلقة بالعبيد و الإماء المذكورة فى كتاب النكاح و غيره.

ثم ان المسائل المبتلى بها ليست على نسق واحد، فان فيها ما يكون كثير الدوران و هو واضح إلى النهاية و منها ما يكون قليل الدوران نادرا جدا ملحقا بالعدم كبعض فروع العلم الإجمالى، و قسم ثالث متوسط بينهما يجده المتتبع فى الفقه.

و لا يخفى انه لم يرد قدس بقوله و عليها الفتوى: الفتوى المقابل للاحتياط، و الاشكال، و التوقف، لأنه ليس له قدس سره و لا لغيره من الفقهاء، فتوى صريح فى جميع المسائل و الفروع الفقهية فربما يناقشون فى المسئلة و يشكل عليهم أمرها، و يتأملون فيها إلى ان يحتاطوا فيها، بل المراد: ان المسائل المذكورة فى كتابه الشريف معنونة بين الأصحاب و مطرح لانظارهم الشريفة.

و قوله قدس: جمعت شتاتها و أحصيت متفرقاتها: يشير الى تحمل المشاق فى تدوينه و هو كذلك، و لعمر الحق ان كتابه هذا من أحسن ما صنف فى بابه، حاو لفروع لا تجد كثيرا منها فى كتب الأصحاب إلا بعد الفحص و التنقيب كيف لا؟!! و هو مصنف الفقيه المقدم فى عصره فقيه أهل البيت رئيس الملة و الدين، و من خضع له الموافق و المخالف- و قد قيل فى حق الكتاب و مصنفه: انه خير مصنف لخير مصنف.

وليته قدس يتم على منواله سائر أبواب الفقه، أو يتمه بعض المشايخ اللاحقة تتميما للفائدة، و من المؤسف جدا وقوع كتابه القيم ناقصا مقتصرا على بعض كتب الفقهية كما هو الشأن فى كثير من الكتب الفقهية لأصحابنا المتأخرين.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۱

....

و بالجملة قد أكب على كتابه القيم منذ تدوينه فحول العلماء، و أكابرهم فجعلوه محور ابحاثهم الفقهية و دراساتهم العميقة، و افكارهم القيمة، فمنهم من اكتفى بتدريسه و المذاكرة حوله، و منهم من علق عليه و تعرض لمواقع النظر بعنوان التعليقة و التحشية، و منهم من لم يكتف بذلك الى ان شرحه شرحا مختصرا مفيدا، أو مفصلا غير ممل، فجزاهم اللّه عن الإسلام و اهله خير الجزاء. اللهم متّعنا بانظارهم الشريفة و آرائهم السديدة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۳

[مسئلة ۱- وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط على المكلف فى العبادات و المعاملات]

اشارة

مسئلة ۱- يجب (۱) على كل مكلف (۲) فى عباداته، و معاملاته (۳) ان يكون مجتهدا، أو مقلدا، (۴) أو محتاطا (۵)

---

(۱) بحكم العقل الارتكازى.

(۲) ملتفت.

(۳) المراد بالمعاملة حيث تطلق قبال العبادة معناها الأعم فتعم السياسيات و العاديات، فالمراد بها جميع ما لا يعلم حكمه من الأفعال، و التروك المبتلى بها عادة و لا يحتاج الى التقييد كما توهم.

(۴) يعنى فى غير اليقينيات و الضروريات كما يصرح به فى المسئلة السادسة.

(۵) المراد بالاحتياط هنا الإتيان بجميع ما يعتبر دخله فعلا أو تركا فيكون فى عرض الاجتهاد و التقليد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۴

....

أقول: المراد بالمكلف من وضع عليه قلم التكليف و هو العاقل البالغ فان العقل، و البلوغ معتبران فى جميع التكاليف الشرعية.

يدل على ذلك مضافا الى نفى الخلاف بل الإجماع المستفيض بل المتواتر، بل اتفاق المسلمين: الكتاب العزيز، و السنة المستفيضة، بل المتواترة. و قد أورد شيخنا الحر العاملى (ره) فى البابين- الثالث و الرابع- من أبواب مقدمات العبادات من كتاب الوسائل اخبارا يستفاد منها اشتراط العقل فى تعلق التكليف، و فى بعض أبواب الشهادة، و الوصايا، و الحجر، و ميراث الأزواج، و الوقوف، و الصدقات و مقدمات النكاح الى غير ذلك من الأبواب: اخبارا يستفاد منها اشتراط التكليف بالاحتلام، أو إنبات الشعر الخشن على العانة، أو إكمال الذكر خمس عشرة سنة، و الأنثى تسع سنين.

و قد تعرضنا حال البحث و المذاكرة للأخبار الواردة فى المسئلة، و التوفيق بين متعارضاتها، أو الترجيح للمختار منها، و كلمات الأصحاب و ما هو المختار فيها.

البلوغ و علاماته

و كان يعجبنى إيراد ما ألقيناه فى مجلس المذاكرة فى طليعة هذه الرسالة، و لكن حيث طال البحث بنا حولها فصارت رسالة فى حد نفسها طوينا عنها كشحا لئلا يمل انظار المراجعين فى هذا الكتاب، فان ساعدنا المجال نحررها و نجعلها فى معرض الاستفادة إن شاء اللّه تعالى.

و لكن بدا لنا بلحاظ ان ما لا يدرك كله لا يترك كله- إيراد حاصل ما أوردناه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۵

....

فى تلك الرسالة فلعله لا تخلو عن فائدة و هو: ان المراد ببلوغ الإنسان بلوغ الحلم و الوصول الى حد النكاح، بسبب تكون المنى و تحرك الشهوة و النزوع الى الجماع و إنزال الماء الدافق الذى هو مبدء، خلق الإنسان بمقتضى الحكمة الربانية فيه، بل و فى غيره لبقاء النوع، فالبلوغ كمال طبيعى للإنسان يبقى به النسل، و يقوى معه العقل، و هو حالة انتقال الأطفال من الصباوة إلى حد الكمال، و فى سائر الحيوانات حالة طبيعية لبقاء النوع بل فى النباتات أيضا حيث انها قد تكون قابلة لتوليد المثل و اثمار الثمرة فى مدة معينة، و مثلها لا تكون مثمرة فى تلك المدة.

و كيف كان فمن حصل له تلك الحالة حصل له البلوغ و يترتب عليه الآثار المترتبة على البلوغ و ان لم يصل الى السن المقرر شرعا فاذا قطع بعدم وصوله الى ذلك الكمال الطبيعى فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على البلوغ و ان بلغ خمس عشر سنة فتأمل.

فالملاك كل الملاك فى البلوغ هو حصول ذلك الكمال الطبيعى للطفل فمن حصل له ذلك يصير موضوعا للأحكام المترتبة على البالغ و من لم يحصل له ذلك و لو المرتبة النازلة فلا.

و حيث ان العلم بتحقق ذلك الكمال الطبيعى و حصوله للطفل، و من يكون هو بين أيديهم قلما يتفق الأبعد مضى مدة لا يستهان بها جعل الشارع الأقدس أمارات و علائم لتشخيص البلوغ.

فمنها: إنبات الشعر الخشن على العانة التى هى حول الذكر و القبل للذكر و الأنثى.

و منهـا: خروج المنی- و هو المـاء الـذی یخلق منه الولـد- من الموضع المعتاد مطلقا ذکرا کان أو أنثی، یقظـة کان أو فی المنام: و قد عبر عن خروج المنی فی اخبار الباب بالاحتلام.

و منها: إکمال الذکر خمس عشرة سنة، و إکمال الأنثی تسع سنین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۶

حکم العقل بلزوم إرسال الرسل و بیان الأحکام

و علی کـل کمـا قرر فی محله ان حکم العقل و قاعـدة اللطف أوجب علی اللّه سـبحانه إرشاد العباد الی مرضاته و الفوز بلقائه بإرسال الرسل، و تبلیغ الأحکام، و لئلا یکون للناس علی اللّه حجة و قد أرسل رسـلا مبشرین، و منذرین و کان أفضلهم و خاتمهم نبینا محمد بن عبد اللّه «صلوات علیه و آله و علیهم أجمعین» قال اللّه تعالی:

هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ «۱».

و قـد قام الرسول الأعظم صـلّی اللّه علیه و آله بأعباء الدین و نشـر الأحکام، و تتمیم مکارم الأخلاق طیلة حیاته المقدسة المبارکة الی ان خطب فی حجة الوداع.

فقال فیما قال: یا ایها الناس و اللّه ما من شیء یقربکم من الجنة و یباعدکم من النار الا و قد أمرتکم به، و ما من شیء یقربکم من النار و یباعدکم من الجنة الا و قد نهیتکم عنه إلخ «۲».

و لم یکتف بـذلک الاـ و قـد نصب ابن عمه علی بن أبی طالب صـلوات اللّه و سـلامه علیهما یوم الغـدیر قائـدا للأمـة و اماما مفترض الطاعـة بعـد ممـاته لئلاـ تقع الأمـة الإسـلامیة فی الحیرة و الضـلالة بل یصـلوا إلی أعلی مـدارج النور و العظمـة فأمر صـلوات اللّه علیه برجوعهم الیه- سلام اللّه علیه- فی جمیع شئونهم الفردیة و الاجتماعیة.

ثم انه (علیه السّـلام) بإشـارة و تعیین منه (صـلوات اللّه علیه) نصب أئمـة أهل البیت الأثنی عشـر أئمـة الهـدی و أعلام التقی، و العروة الوثقی واحدا بعد واحد الی ان انتهی الأمر إلی الحجة بن الحسن العسکری، و بقیة اللّه الأعظم علیه و علی آبائه

---

(۱) الجمعة ۶۲: ۲.

(۲) أصول الکافی باب الطاعة و التقوی ج ۲ ص ۷۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۷

....

الهـداة المهـدیین أفضـل صـلوات المصـلیین، و جعلنی من کل مکروه فـداه اللهم عجل فرجه الشـریف و اجعلنی من أنصاره و أعوانه. فقـاموا صـلوات اللّه علیهم أجمعین بإحیاء الشـریعة و نشـر الأحکام و بث العلوم حسـبما اقتضـته بقـدرتهم و امکاناتهم حسـبما قرر فی محله.

وجوب التعرض للأحکام المجعولة

و بعد إتمام الحجة بإرسال الرسول الأعظم و نصب ولاة الأمر، صلوات اللّه علیهم أجمعین، و بیان معارف الدین و نشر أحکام الشریعة المقدسة ببرکات أنفاسـهم المقدسة، فلا بد للأمة الإسلامیة من القیام بالوظیفة بامتثال ما وجب علیهم و الانزجار عما نهوا عنه لما تقرر

فى محله: من ان الناس غير مهملين و لم يتركوا سدى. فلا بد لهم من تحصيل المؤمّن و التعرض لتلك الأحكام، لان فى ترك القيام بالوظيفة، و ترك التعرض لها احتمال الوقوع فى الضرر المحتمل لو لم يكن مظنونا.

و حكم العقل بدفع الضرر المحتمل مما عليه غريزة كل حيوان فضلا عن الإنسان و لذا ترى ان الشاة مثلا بمجرد إحساس وجود الذئب، أو احتماله لا تبقى مكانها بل تفر و تتبعّد، و كذا كل حيوان إذا أحس الضرر على نفسه من ناحية يدفعه عنها و هذا واضح لا سترة فيه.

أنحاء التعرض للأحكام المجعولة

و لا يخفى ان القيام بالوظيفة للاحكام المعلومة بالإجمال لا بد و ان يكون بأحد أمور:

الأول: العلم الوجدانى كالاستماع من لفظ المعصوم عليه السّلام، أو قيام خبر متواتر أو خبر واحد محفوف بالقرائن القطعية و نحوها.

الثاني: العلم التعبدى و ما علم حجيته شرعا- سواء كانت حجة على الحكم الواقعى، و امارة كاشفة عنه، أو حجة فى مرحلة الظاهر، و ناظرة إلى تعيين الوظيفة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۸

....

فى ظرف الجهل و الشك فى الواقع- و هذا حال الاجتهاد.

الثالث: الاستناد فى أفعاله و تروكه الى قول الغير و نظره الذى علم حجيته- و لو بحكم العقل الارتكازى- و هذا هو التقليد.

الرابع: الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمته و هذا هو الاحتياط.

وجوه حكم العقل بلزوم التعرض و بيان الفرق بينها

فظهر ان القيام بحكم العقل بدفع ضرر العقاب المحتمل بالنسبة إلى التكاليف المعلومة إجمالا- فى الشريعة المقدسة فى غير الضروريات و القطعيات، اما بالاجتهاد أو التقليد، أو الاحتياط، فلا بد و ان يكون المكلف الملتفت اما مجتهدا أو مقلدا، أو محتاطا.

و قريب من قاعدة نفى الضرر ما يقال فى مدرك ذلك: من ان حكم العقل بذلك من باب قانون العبودية و المولوية بلحاظ ان فى مخالفة المولى خروجا عن رسم العبودية و يصير بذلك ظالما لمولاه و العقل مستقل بقبحه.

و بعبارة اخرى ان العقل بعد ثبوت المبدء و إرسال الرسل و تشريع الشريعة، و بعد عدم كون العبد مهملا يدرك و يذعن بان عدم التعرض لامتثال أوامره، و الانزجار عن نواهيه خروج عن زى الرقيّة و رسم العبودية، و هو ظلم يستحق بذلك الذم و المؤاخذة من قبل مولاه فلا بد له من التعرض لها و ذلك بأحد الأمور المذكورة و لا يخفى ان نطاق دائرة هذا الوجه أضيق من نطاق دائرة دفع الضرر لان هذا مخصوص بمحيط العقلاء و أرباب العقول بخلاف القاعدة فإنها تعم سائر الحيوانات و قد يقرر وجوب التعرض للاحكام المعلومة إجمالا بالأمور المذكورة بمناط حكم العقل بوجوب شكر المنعم بلحاظ ان فى ترك التعرض بما ذكر ترك لشكر المنعم على الإطلاق، و هو قبيح عقلا و يكون معرضا لزوال النعمة و نزول النقمة، و العقل كما يحكم بدفع الضرر فكذلك يحكم بوجوب شكر المنعم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۹

....

ربما یناقش فی ذلک: بان حکم العقل بذلک ان کان بلحاظ ان ترک شکر المنعم مظنة زوال النعمة و نزول النقمة فیدخل تحت قاعدة نفی الضرر المحتمل فلیست قاعدة مستقلة، و الا فلیس للعقل حکم إلزامی بمناط وجوب شکر المنعم.

و علی تقدیر وجوب شکر المنعم فإنما هو فی الجملة لعدم ما یدل علی وجوب کل ما هو شکر للمنعم و بالنسبة إلی کل منعم فلا ینفع الاستدلال به.

و لکن یجاب بان ترک شکر المنعم و ان کان معرضا لزوال النعمة الا ان حکم العقل بقبحه لیس لدخوله تحت قاعدة نفی الضرر المحتمل بل هو مما یستقل به العقل و یری ان ترک شکر المنعم الذی أعطاه أنواع النعم و المواهب بنفسه قبیح مستنکر خصوصا إذا کان فی ترکه الشکر، کفران النعمة فتدبر.

و العقل و ان کان لا یحکم بوجوب کل ما هو شکر للمنعم و انما یحکم بحسنه الا ان المقام من باب ما یجب فیه الشکر، و ذلک لان المکلف إذا رأی نعم اللّه الظاهرة و مواهبه الباطنة غیر المحدودة علی شخص، یخضع له و یحکم عقله بلزوم شکره تعالی بل یری ان ترک شکره تعالی یؤدی الی کفران النعمة. و من الواضح ان قیام العبد بوظائف العبودیة من أعظم مصادیق شکر المنعم. و قد أشرنا ان ذلک لا یخلو عن واحد من الثلاثة فتدبر و اغتنم.

و ان شئت مزید توضیح فنقول فرق بین المناطین فان مناط حکم العقل بدفع الضرر فطری جبلی لیس مختصا بالعقلاء و ذوی الألباب بل یعم سائر الحیوانات ضرورة ان الحیوان مهما أمکن یدفع عن نفسه الضرر الذی احسّه أو احتمله.

و لم یکن حکم العقل هذا مبنیا علی مسئلة التحسین و التقبیح العقلیین بخلاف مناط حکم العقل بوجوب شکر المنعم فإنه غیر فطری و یکون مختصا بذوی العقول، و مبنیا علی مسئلة التحسین و التقبیح العقلیین.

فعلی هذا لا وجه لإرجاع حکم العقل بلزوم شکر المنعم الی حکمه بلزوم دفع الضرر بدعوی انه لیس همّ العقل الا التحذر و الاتقاء عن ضرر المخالفة و العقوبات

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۰

....

المترتبة علیها، و ذلک لما أشرنا من اختلاف المناطین جهة و موردا.

و مجرد انتهاء حکم العقل بوجوب شکر المنعم بنحو الی حکم العقل بدفع الضرر بلحاظ ان ترک شکر المنعم یمکن ان یؤدی الی الضرر لا یوجب ان یکون حکم العقل فیهما بملاک واحد.

المراد بالحکم العقلی الفطری

کما ان حکم العقل بامتناع اجتماع الضدین برأسه فی عرض حکم العقل بامتناع اجتماع النقیضین و ارتفاعهما و ان أمکن إرجاعه إلیه بنحو بلحاظ ان وجود أحد الضدین ان لم یمتنع اجتماعه مع الضد الأخر- إذا کانا ضدین لا ثالث لهما- فلا بد و ان یجتمع مع عدمه فیلزم اجتماع النقیضین فتدبر.

ثم انه لا- یخفی ان المراد بالفطری هنا هو الذی جبّل علیه الإنسان بل سائر الحیوانات و لیس معناه ما اصطلح علیه فی المعقول و لعله واضح لا یحتاج الی البیان.

و من العجیب مناقشة المحقق الأصفهانی (قدس سره) فی ذلک حیث قال: ان الفطری المصطلح علیه فی فنه هی القضیة التی قیاسها معها ککون الأربعة زوجا، لانقسامها الی متساویین و ما هو الفطری بهذا المعنی هو کون العلم نورا و کمالا للعاقلة فی قبال الجهل لا لزوم التقلید عند الشارع و العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم، و الفطری بمعنی الجبلة و الطبع هو شوق النفس الی کمال ذاتها،

أو كمال قواها لا لزوم التقليد «۱».

و حاصل الإيراد هو ان الفطرى هى القضية التى تكون قياسها معها و لا يحتاج الى النظر و الاستدلال كزوجية الأربعة و واضح ان حكم العقل المزبور ليس كذلک.

و أنت خبير بأنه خروج عن طور البحث و مناقشة فى الاصطلاح و لا شبهة فى ان حكم العقل بلزوم رفع المضار الأخروية، أو المضار المهمة الدنيوية كتلف النفس، أو الأطراف مما جبّل عليه الإنسان بل كل حيوان فتدبر.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۱

....

و بالجملة ما افاده جمود على الاصطلاح الدارج عند أرباب المعقول، و تكلف و تعسف غير وجيه فى إدخال مصطلحاتهم فى العلوم المبتنية على الأفهام الساذجة العرفية غير المشوبة بالاصطلاحات. بداهة ان المراد بالفطرى هنا معناه العرفى، و هو الجبلى الارتكازى، ضرورة أن الاتقاء من الضرر ارتكازى لكل ذى شعور و درک من سائر الحيوانات فضلا عن الإنسان، فالمراد بالفطرى هنا قبال حكم العقل بالنسبة إلى شكر المنعم غير المبنى على التحسين و التقبيح العقليين.

عدم اختصاص حكم العقل بصورة العلم الإجمالى

و لا- يخفى ان حكم العقل بلزوم الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط ليس مخصوصا بما إذا كان للمكلف علم إجمالى بوجود تكاليف إلزامية. بل تعم حتى بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بجملة منها بالاجتهاد، أو التقليد لما تقرر فى محله:

من عدم جريان الأصل النافى للتكليف فى الشبهات الحكمية بل مطلقا و لو فى الشبهات الموضوعية قبل الفحص، فمجرد احتمال التكليف الإلزامى يكفى فى تنجزه و لا يصح له مخالفته إلا إذا كان هناک مؤمّن عقلى فتدبر.

فظهر بما ذكرنا ان حكم العقل بتنجز الأحكام الواقعية على كل مكلف: اما للعلم الإجمالى بها، أو لاحتمالها فيلزم الخروج عن عهدتها اما بالاجتهاد، أو التقليد أو الاحتياط.

ليست الأمور الثلاثة فى عرض واحد موردا للتخيير

اشارة

ثم ان الاجتهاد و التقليد و الاحتياط ليست فى عرض واحد موردا للتخيير لكل مكلف.

ضرورة أن العامى الفاقد لملكة الاجتهاد لا يمكنه الاجتهاد كما ان من اجتهد و عرف حكم المسئلة لا معنى لان يتعبد بنظر الغير- سواء كانت فتوى الغير مخالفة لما اجتهد أو موافقا- و ذلک واضح.

نعم الواجد لملكة الاستنباط إذا لم يستنبط فعلا ففى جواز تقليده للغير كلام فعن

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۲

....

جملهٔ من الأصحاب عدم جواز التقلید له بل یجب علیه الاجتهاد أو العمل بالاحتیاط، و عن بعض التأمل فی ذلک، و عن ثالث جواز التقلید له، و سنتعرض ما هو الحق عندنا فارتقب حتی حین.

و اما الاحتیاط فهو فی عرضهما بمعنی ان کلاـ من المجتهد و العامی مخیر فی أداء الوظیفهٔ بین العمل بالاحتیاط و بین الاجتهاد أو التقلید، و ان کانت کیفیهٔ احتیاطهما متفاوتهٔ لأن شأن العامی العارف بموارد الاحتیاط هو الاحتیاط فی خصوص الفتاوی، و اما من له ملکهٔ الاجتهاد فیحتاط فیها و فی غیرها کما ستتضح الحال عن قریب

توهم عدم کون الاحتیاط فی عرض الاجتهاد و التقلید و دفعه

ربما یتوهم ان الاحتیاط فی غیر العبادات و فیها إذا لم یستلزم تکرار جملهٔ العمل و ان کان حسنا و یحرز به الواقع ضرورهٔ انه إذا شک فی اعتبار تعدد الغسل فی حصول طهارهٔ الثوب المتنجس بالبول مثلا یجوز له الاحتیاط بتکرر الغسل الی ان یحصل له العلم بالطهارهٔ، و کذا إذا شک فی وجوب السورهٔ فی الصلاهٔ یجوز قراءتها من غیر فرق بین صورهٔ التمکن من العلم الوجدانی بالحکم أو العلم التعبدی به أولا، و لا خلاف و لا إشکال فی ذلک.

الاـ انه لاـ یکاد یحرز الواقع بالاحتیاط فی العبادات إذا استلزم تکرار جملهٔ العمل مع التمکن من الامتثال التفصیلی و ذلک لأنه من المحتمل اعتبار قصد الوجه أو التمیز، أو الجزم بالنیهٔ فی المأمور به، فیقدم الامتثال التفصیلی علی الامتثال الإجمالی، و لذا یحکی عن المشهور کما سیجیء بطلان عمل تارک طریقی الاجتهاد و التقلید.

فحینئذ کیف یحرز الواقع بالاحتیاط فلا یکون الاحتیاط فی عرض الاجتهاد و التقلید بقول مطلق.

و لکنه یدفع أولا: بما سیجیء فی ذیل المسئلهٔ الثانیهٔ من عدم اعتبار قصد الوجه فی المأمور به و عدم اعتبار الجزم بالنیهٔ، و عدم تقدم الامتثال التفصیلی علی الإجمالی و ثانیا: بأنه لو سلم ذلک فغایهٔ ما یقتضیه هی المناقشهٔ فی الصغری و هو عدم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۳

....

تحقق الاحتیاط فی العبادات مطلقا، أو فیما إذا استلزم تکرار جملهٔ العمل، و الکلام فی جوازه انما هو بعد إمکانه، فمهما أمکن إحراز المأمور به بنحو من الأنحاء و إتیانه بجمیع المحتملات فلعل جوازه من الأحکام التی قیاساتها معها لأنه مما یقطع جواز الامتثال به.

توهم عدم کون الاجتهاد و التقلید فی عرض الاحتیاط و دفعه

و لعله لذا ربما یتوهم بان المتمکن من الاحتیاط لیس له الامتثال بالاجتهاد أو التقلید بل هما فی طول الامتثال به لعدم کونهما موجبین للقطع بالامتثال و انما یوجبان الظن به، و معلوم ان الامتثال القطعی مهما أمکن یقدم علی الظنی منه.

و ان کان فیه ما فیه لأنه کما قرر فی محله انه بعد قیام الدلیل علی اعتبار أمارهٔ ظنیهٔ لا یری العقل فرقا بین الامتثالین کما لا یخفی.

مضافا إلی ان إیجاب الاحتیاط موجب للعسر و الحرج المنفیین فی الشریعهٔ بل ربما یوجبان اختلال النظام و هو منهی عنه فیها.

فتحصل انه لا ینبغی الإشکال فی جواز الاحتیاط فی الجملهٔ و انه فی عرض الاجتهاد و التقلید فی الخروج عن عهدهٔ التکالیف الثابتهٔ فی الشریعهٔ المقدسهٔ، و لا فرق فی ذلک بین العامی العارف بموازین الاحتیاط و العالم بها.

نعم فرق بینهما من حیث ان شأن العامی الاحتیاط بالنسبهٔ إلی خصوص الفتاوی الموجودهٔ لکون وظیفته الأخذ بفتاویهم، و اما العالم فیحتاط فیها و فی غیرها فتدبر.

و من لطیف ما فی المقام ما عن کشف الغطاء:

«ان للناس بطریق الاحتیاط و طریق الصلح غنی عن المجتهد فی أغلب الفتاوی و الأحکام و یسهل الخطب علی من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد».

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۴

المراد من التخییر بین الأمور الثلاثة

إذا أحطت خبرا بما ذکرنا تعلم ان مراد المصنف (قدس سره) بقوله یجب علی کل مکلف إلخ: ان المکلف فی مقام الأمن من العقاب و فراغ الذمة عما اشتغلت به لا یخلو غالبا عن واحد من الأمور الثلاثة لا انه یجب علی کل واحد من المکلفین علی ما هم علیه من الاختلاف، التخییر العقلی بأحد الأمور الثلاثة.

مورد التخییر بین الأمور الثلاثة

ثم لا یخفی: ان مورد التخییر بین الأمور الثلاثة فی غیر الیقینیات و الضروریات لما سیجیء منه فی المسئلة السادسة.

و ذلک لأنه إذا حصل للمکلف علم بالواقع فلا مجال للتعبد بالأمارة- سواء کانت فتوی الغیر أو غیرها من الأمارات- بل و لا التعبد بالأصل أیضا ضرورة اختصاص حجیة الأمارة أو الأصل بمن جهل الواقع و شک فیه، و من حصل العلم به لا معنی للتعبد لا بالمعلوم لأنه تحصیل للحاصل بوجه بشیع و لا بخلافه.

فلا فرق بین الامارة و الأصل الأمن حیث أخذ الشک موردا فی باب الأمارات و موضوعا فی باب الأصول، و مع العلم لا مورد للأول کما لا موضوع للثانی.

فظهر انه فیما إذا حصل العلم الوجدانی لا مجال للاجتهاد و التقلید بل و لا الاحتیاط.

المراد من اصطلاح العبادات و المعاملات

ثم ان المراد بالعبادة العمل الذی یعتبر فیه قصد القربة و یقابله المعاملة و هی ما لا یعتبر فیها ذلک و ان کان دخیلا فی کماله فتعم المعاملة کل فعل أو ترک صادر من المکلف و ان لم تکن معاملة بالمعنی الأخص (و هی ما تتقوم بالطرفین).

و ذلک لان المعاملة تطلق تارة و یراد بها ما تقابل العبادة فتعم السیاسیات و العادیات و ذلک عند ما تذکر المعاملة وحدها قبال العبادة کما فی تقسیم الفقه أحیانا إلی العبادات و المعاملات.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵

....

و قد تطلق و یراد منها خصوص ما تتقوم بالطرفین فلا تشمل السیاسیات و العادیات و ذلک عند تقسیم الفقه أحیانا إلی العبادات و المعاملات و السیاسیات.

و قد جرت اصطلاحهم ذلک فی معنی المعاملة فی کلماتهم کما حکی التنصیص بذلک عن صاحب الجواهر (قدس سره).

فاذا المراد بالمعاملة عند تثنیة أبواب الفقه الی العبادات و المعاملات کما فی المتن غیر المراد بها عند تثلیث أبوابها إلی العبادات و المعاملات و السیاسیات فالمعاملة المذکورة فی المتن حیث وقعت قبال العبادة تعم جمیع أفعال المکلف و تروکه غیر المتوقفة علی

قصـد القربـة: سواء کان مما یتقوم بإنشاء الطرفین و هی المعاملـة بالمعنی الأخص، أو بإنشاء طرف واحد کالطلاق و العتق و غیرهما و هی المعاملة بالمعنی الأخص علی وجه، أو عادیاتها و سیاسیاتها.

فما علق علی المتن بإضافة: بل کل أفعاله و تروکه مستدرک و لعله غفلة عما یطلق علیه لفظة المعاملة أحیانا حسبما اصطلحوا علیه.

و کیف کان کما سیجیء منه (قدس سره) فی ذیل مسئلة ۲۹ انه یجب تعلم کل فعل یصـدر من المکلف سواء کان من العبادیات أو المعاملات أو العادیات فتدبر.

حکم العقل بلزوم أحد الأمور الثلاثة فی جمیع أفعاله و تروکه

و الوجه فی تعمیم الحکم بالنسـبة إلی تمـام أفعـال المکلف و تروکهـا عبادیا کان أو غیرها هو جریان الوجوه الثلاثـة المتقدمـة. فکما یحکم عقله فی العبادیات بعدم جواز خلو المکلف عن أحد الثلاثة فکذلک فی سائر أفعاله و تروکه فآکل شـیء أو شاربه، أو الماشی الی حاجة لا یجوز له ان یحوم حوله الا مع تحصیل المؤمّن.

نعم لو جزم فی مورد بـالجواز و لکن لم یعلم انه مبـاح، أو مسـتحب، أو مکروه فلا حاجـة الی التقلیـد، أو الاجتهاد، أو الاحتیاط الا ان یرید إتیان العمل بعنوانه بأن یأتی العمل بعنوان الاستحباب فلا بد له من التقلید أو الاجتهاد و الا فلو لم یستند إلیهما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۶

....

لکان الإتیان بذلک العنوان من التشریع المحرم.

فتحصل ان عدم جواز خلو المکلف عن أحد الأمور الثلاثة سار فی جمیع أفعاله و تروکه عبادیا کانت أو غیرها فی خصوص ما احتمل هناک حکما إلزامیا فتدبر.

التسامح فی تفسیر عبارة المتن بتطبیق العمل علی أحدها

ثم انه قـد یقال فی تفسـیر عبارة المتن. انه یجب ان یعمل علی طبق الاجتهاد أو التقلیـد، أو الاحتیاط. و لعله لا یخلو عن مسامحة و لذا أورد علیه بان الاحتیاط عنوان لنفس العمل لا ما ینطبق علیه العمل، و کـذا التقلیـد: ان قلنا بأنه تطبیق العمل علی رأی المجتهد کما هو الحق فلا یقابل الاحتیاط و التقلید: الاجتهاد الذی ینطبق علی العمل هذا و لکن الأمر سهل بعد معلومیة المراد.

التخییر بین الأمور الثلاثة بحکم العقل لا بالتقلید

ثم انه قـد عرفت: ان التعرض للاحکـام بأحـد الأمور الثلاثـة انما هو بحکم العقل فلا مورد للتقلیـد حتی الاحتیاط بمعنی الإتیان بجمیع المحتملات: کغسل الثوب المتنجس بالماء مرتین لو شک فی اعتبار التعدد فهو أیضا مما یستقل به عقل کل ذی لب.

نعم جواز الاحتیاط بالمعنی المتعارف فی بعض الموارد لا بـد و ان ینتهی إلی الاجتهاد أو التقلیـد لاحتمال اعتبار قصد الوجه و التمییز فی المأتی به العبادی و اعتبار الجزم فی النیة، فیهما و فی المعاملی بالمعنی الأخص، أو اعتبار تقدم الامتثال التفصیلی مهما أمکن.

فقـد ظهر لـک ان تعرض الأحکـام الشـرعیة یکون بأحـد الأمور الثلاث: اما ان یأتی بها حسب اجتهاده و اسـتفراغه الوسع بمعرفتها، أو یسـتند بمن یکون قوله حجـة بحسب ارتکـازه، أو یحتاط و یأتی بجمیع ما یحتمل دخالته فیه، أو یترک جمیع ما احتمل زجره، و هـذا إجمالا مما لا ینبغی الإشکال فیه.

و لکن ربما یقع الإشـکال فی مشـروعیة الاجتهاد بالمعنی المتعارف فی الخارج بین الأصـحاب، و کذا فی مشـروعیة التقلید حسبما هو

المعروف بين أبناء المتشرعة، بل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۷

....

فى مشروعية الاحتياط فى كل مسئلة مسئلة مطلقا- و ان استلزم تكرار جملة العمل، أو كان العمل عباديا- فلا بد من عطف النظر الى بيان مشروعية الأمور الثلاثة ببيان واف غير مخل و لا ممل.

[تذييل فى مباحث الاجتهاد]

اشارة

و حيث ان المصنف (قدس سره) لم يتعرض لبحث الاجتهاد و فروعه لعدم ابتلاء العوام به و الكتاب رسالة عملية فلا بأس بالإشارة إلى معنى الاجتهاد و بعض المباحث المتعلقة به لشدة ما يبحث عنه فى المقام فى طىّ مباحث. و نحيل البحث عن الاحتياط و التقليد عند تعرض المصنف لهما إن شاء اللّه تعالى فنقول و باللّه نستعين:

البحث الأول فى معنى الاجتهاد لغة و اصطلاحا

اشارة

الاجتهاد: لغة إما مأخوذ من الجهد (بالضم) بمعنى الطاقة، أو مأخوذ من الجهد (بالفتح) بمعنى المشقة، أو الطاقة فمعنى الاجتهاد بذل الطاقة و الوسع، أو طلب المشقة و تحملها. و المعنيان متلازمان لان بذل الطاقة و الوسع لا يخلو عن مشقة.

تعاريف الاجتهاد الاصطلاحى

و فى الاصطلاح عرّف بتعاريف.

منها: ما عن الحاجبى و العلامة: أنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى.

و منها: انه استنباط الحكم الشرعى عن أدلته التفصيلية.

و منها: انه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

و منها: انه تحصيل الحجة على الحكم الشرعى.

و منها: انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الفرعى من الأصل فعلا أو قوة قريبة من الفعل.

و كيف كان نوقش فى التعريف الأول.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۸

....

أولا: بعدم استقامته على مسلك الإمامية لعدم اعتبار الظن بما هو عندهم حتى عند القائلين بحجية الظن المطلق عند الانسداد لأن

حجیة الظن عند ذلک بما هو حجة عند الشرع أو العقل علی تقدیر الکشف أو الحکومة لا بما هو ظن کما لا یخفی.

و ذلک لما تقرر فی محله من عدم حجیة الظن فی حد نفسه عند أصحابنا بل صرحوا بعدم جواز الاتکال علیه فی شیء من الأحکام الشرعیة. بل و لا فی موضوع من موضوعاته إلا فی موارد نادرة کالظن بالقبلة، و انما الواجب لدیهم تحصیل العلم بالحکم الواقعی أو بالحجة شرعا- سواء کانت ظنا أو غیره کما هو الشأن فی موارد الأمارات و الأصول المعتبرة شرعا- فکما یکون المجتهد عند العلم الوجدانی مأمونا من العقاب فکذلک عند قیام الطرق و الأصول المعتبرة شرعا یکون مأمونا من العقاب و ان لم یکن عند ذلک جازما بالحکم الواقعی.

فهل یحصل للاخباری بمجرد قیام خبر واحد یکون ظاهره وجوب شیء، أو حرمته القطع بالحکم الواقعی بأن یصیر عالما بصدوره عن المعصوم علیه السّلام و یحصل له القطع بان ظاهره مقصودا له علیه السّلام بحیث لم یسق لبیان غیره تقیة أو غیرها.

حاشا الخبیر الفطن الواقف بکیفیة صدور الاخبار عنهم علیهم السّلام و کیفیة جمعها فی الجوامع الأولیة ثم منها الی الجوامع المتأخرة: عن التفوه بذلک.

بل لا بد عند قیام الخبر الواحد فی مورد و استنباط الحکم منه من تمامیة أصل الصدور، و الدلالة و جهة الصدور. و قد قرر فی محله حجیة الخبر الواحد ببناء العقلاء الممضی شرعا، و بعد إثبات حجیة صدور الخبر الواحد تصل النوبة إلی دلالته و مقتضی الأصل العقلائی هو ان ظاهره مراد کما هو الشأن فی کل کلام صادر عن المتکلم، و بعد تمامیة دلالة الخبر تصل النوبة الی ان ما هو الظاهر منه سیق لبیان الحکم الواقعی لا للتقیة و نحوها.

فاذا تمت الجهات الثلاثة فیتم الاحتجاج بالخبر علی ان یکون مفاده حکم اللّه تعالی. و انی للاخباری؟! و القطع بحکم اللّه تعالی بمجرد العثور علی الخبر. نعم یکون حجة علیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹

مناقشة الاخباری انما هی علی تعریف الاجتهاد لا علی المجتهدین

و لعل منشأ طعن الاخباری علی جواز العمل بالاجتهاد للمجتهد نفسه، و للعامی فی تقلیده، بلحاظ أخذ الظن فی تعریف الاجتهاد و قد عرفت حاله، و قلنا ان فقهاء الإمامیة لا یقولون بحجیة الظن ما لم یرد من الشرع دلیل علی اعتباره فطعن الاخباری فی الحقیقة انما هو علی تعریف الاجتهاد لا علی المجتهدین فتدبر.

فلو بدلنا کلمة الظن بالحکم، بالحجة علیه لوقع التصالح بین الفریقین ضرورة أن الاخباری لا ینکر جواز العمل بما قطع بحجیته و بما هو الوظیفة الفعلیة من قبل الشارع کما لا ینکر أصل رجوع الجاهل الی العالم.

فعلی ما ذکرنا یصبح النزاع فی جواز العمل بالاجتهاد و عدمه نزاعا لفظیا و یکون النزاع بین الفریقین فی حجیة بعض الأمارات أو الأصول. نظیر اختلاف الأخباریین فیما بینهم فی بعض المسائل، کاختلاف الأصولیین فیما بینهم فی بعض أخر. و واضح ان هذا النحو من الاختلاف أجنبی عن مسئلة جواز العمل بالاجتهاد کما لا یخفی.

و ثانیا: انه لا یتم هذا التعریف علی مسلک العامة أیضا لعدم انحصار الدلیل عندهم بالظن فیکون تعریف الاجتهاد بالتعریف المذکور تعریفا بالأخص.

فالتعریف الأول للاجتهاد مزیّف عند الفریقین و لذا قال المحقق الخراسانی (قدس سره): الاولی تبدیل الظن بالحکم الشرعی بالحجة علیه.

تعریف المعنی المقبول من الاجتهاد

إذا أحطت خبرا بما ذکرنا فی التعریف الأول للاجتهاد یظهر لک حال سائر التعاریف و إمکان إرجاع بعضها الی بعض.

نعم فی تعریف الاجتهاد بالقوة و الملکة نحو خفاء بلحاظ انه بهذا المعنی لا یکون موضوعا لحکم من الأحکام الشرعیة المترتبة علی عنوان الفقیه، أو الناظر

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰

....

فی الحلال و الحرام، أو العارف بالأحکام، أو الراوی لحدیث أهل البیت علیهم السّلام، و نحو ذلک من العناوین الدالة علی فعلیة الاستنباط الا ان یرجع بنحو إلیها.

فعلی هذا فالاوثق بالاعتبار و الأسلم عن النقاش تعریف الاجتهاد بأنه عبارة عن تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی أو الحجة علی الوظیفة فی مقام العمل.

و ان شئت قلت انه عبارة عن استنباط الأحکام الشرعیة عن أدلتها التفصیلیة.

المبحث الثانی فی مشروعیة الاجتهاد و موقفه من حیث الوجوب الکفائی أو العینی

اشارة

لا ینبغی الإشکال فی مشروعیة الاجتهاد و تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی عند کل من اعترف بالشریعة المقدسة ضرورة ان معرفة الأحکام الشرعیة لیست من الأمور البدیهیة بل لا بد فی معرفتها من تحمل عناء شدید و تعب اکید خصوصا فی مثل اعصارنا.

فمن بذل وسعه لتحصیل الحکم الشرعی و أتعب نفسه فی الوصول الیه ففحص فحصا اکیدا من مظانه الی ان علم بالحکم وجدانا أو قامت لدیه احدی الحجج و الأمارات العقلائیة الممضاة شرعا فلا سبیل الی ردعه عن اتّباعه و لعله ضروری یکفی تصوره للتصدیق به من دون تجشّم ای دلیل لأنه عالم بالحکم حقیقة أو حکما.

مع انه یمکن الاستدلال لمشروعیة الاجتهاد بقیام السیرة علی فتوی الرواة و غیرهم من العالمین بالأحکام حتی فی عصر الأئمة علیهم السّلام من غیر ردع عنها، بل ورد الأمر بالإفتاء عنهم لمثل ابان بن تغلب، و زرارة بن أعین لما سنشیر إلیه، فإنه لو لا جواز الاجتهاد فی نفسه لما صح إرجاع الغیر الیه و ذلک واضح إلی النهایة، فالحری بالبحث و هو الذی وقع الکلام فیه هو بیان:

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱

موقف الاجتهاد من جهة کونه واجبا عینیا أو کفائیا

ینسب الی بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب: ان الاجتهاد واجب عینی علی کل مکلف فأوجبوا علی العوام الاستدلال کما لغیرهم، و لکن اکتفوا فیهم بمعرفة الإجماع الحاصل من کلمات العلماء عند الحاجة الی الواقع، أو النصوص الظاهرة، أو الأصل فی المنافع

الإباحة، و فی المضار الحرمة عند فقد نص قاطع فی متنه و دلالته.

و قریب من هـذا الکلام ما عن بعض من حرم التقلید فقال: بأنه یجب علی العامی الرجوع الی عارف عدل یذکر له مدرک الحکم من الکتاب و السنة فان ساعد لغته علی معرفة مدلولها فبها و الا ترجم له معانیها بالمرادف من لغته و إیکال فهمها الیه.

و إذا کانت الأدلـة متعارضـة ذکر له المتعارضان و ینبهه علی طریق التوفیق بینهما بحمل المنسوخ علی الناسخ، و العام علی الخاص، و المطلق علی المقیـد، و الظاهر علی الأظهر و الصریح، و مع تعـذر الجمع یـذکر اخبار العلاج، و لو احتاج فی مقام الترجیح الی حال الراوی ذکر له حاله.

و لا یخفی ما فیه أولا: لعدم حصول معرفة الأحکام الشرعیة بنحو ذلک فی غالب الأحکام کما لا یخفی علی الفطن الخبیر بل لا بد من الفحص الأکید و تحمل المشاق الشدیدة فی ذلک، لان الاجتهاد و استخراج الأحکام الشرعیة عن مظانه خصوصا فی أمثال زماننا صار من العلوم الشاقة و المعارف الصعبة بحیث لا یکاد یناله الا من کان مستعدا و ترک المشاغل و الحرف و افرغ نفسه له لیلا و نهارا.

و واضح ان إیجاب ذلک لکل مکلف موجب للعسر و الحرج المنفیین فی الشریعة المقدسة بل یوجب تعطیل الأسواق و ابتلاء الناس بمحنة شدیدة و بلیة عظیمة فإیجاب الاجتهاد لکل واحد مقتضاه اختلال نظام المجتمع و هو غیر جائز.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۲

....

و ثانیا: ان القول بعینیة الاجتهاد لازم القول بحرمة التقلید و عدم تمکن الاحتیاط، و قد أشرنا إلی قیام السیرة علی إفتاء الرواة و غیرهم حتی فی عصر الأئمة علیهم السّلام بل ورد الأمر بالإفتاء لمثل ابان، و زرارة، و نظائرهما فلو کان الاجتهاد واجبا عینیا علی کل مکلف لما کان للإفتاء مفهوما محصلا، بل لما کان لأمرهم صلوات اللّه علیهم بالإفتاء لمثل ابان، و زرارة، وجها، مع انه سیجیء مشروعیة الاجتهاد.

و ثالثا: ان لازم القول بتعیّن الاجتهاد لکل واحد لغویّة إطلاق أخبار التقلید التی سنتعرض لها.

و رابعا: ان ذلک مخالف لآیة النفر کما قیل: و هی قوله تعالی:

«ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» (۱).

تقریب الدلالـة هو ان الآیة الشریفة دلت علی عدم وجوب التفقه فی الدین لکل واحد من المؤمنین بل کل طائفة من کل فرقة مأمورة بالتفقه و معرفة الأحکام الشرعیة و تبلیغها للجاهلین، فالآیة الشریفة ظاهرة علی کون تحصیل الأحکام الشرعیة واجبا کفائیا.

و یؤید ذلک الأخبار الواردة فی تفسیر الآیة الشریفة لاحظ الوسائل یأبی ۸- ۱۱ من أبواب صفات القاضی، و غیره.

و لکن الاستدلال بالایة لوجوب الاجتهاد و معرفة الأحکام عن مدارکها لا یخلو عن تأمل کما سیظهر لک عند التعرض للاستدلال بها لموقف التقلید فارتقب حتی حین.

---

(۱) سورة التوبة ۹/ ۱۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۳

المشهور علی کون الاجتهاد واجبا نفسیا کفائیا و الدلیل علیه

قد يقال: ان الاجتهاد واجب نفسى كفائى و قد ينسب ذلك الى المشهور بين أصحابنا فيعاقب جميع المكلفين عند تركهم الاجتهاد، و باجتهاد طائفة منهم يسقط الوجوب عن البقية. يحكى ذلك عن السيد فى الذريعة، و الشيخ فى العدة، و المحقق فى المعارج، و العلامة فى جملة من كتبه، و فخر المحققين فى الإيضاح، و شرح المبادى، و الشهيد فى الذكرى و غيرها، و الشهيد الثانى فى المقاصد العلية، و المحقق الثانى فى الجعفرية و غيرهم (قدس اللّه أسرارهم).

يستدل لمقالهم باية النفر بالتقريب المتقدم أنفا، و بما ورد فى بعض الاخبار فى تفسير الآية الشريفة.

منها: ما عن الصدوق ره فى معانى الاخبار، و العلل عن عبد المؤمن الأنصارى قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان قوما يروون ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال:

اختلاف أمتى رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب و ذهبوا انما أراد قول اللّه عز و جل:

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱».

فأمرهم أن ينفروا الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم، انما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا فى دين اللّه انما الدين واحد انما الدين واحد «۲».

و منها: ما عن الصدوق فى عيون اخبار الرضا و العلل عن فضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام فى حديث انما أمروا بالحج لعلة الوفادة الى اللّه عز و جل، و طلب الزيادة و الخروج من كل ما اقترف العبد، الى ان قال: مع ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمة عليهم السّلام الى كل صقع و ناحية، كما قال اللّه عز و جل.

---

(۱) التوبة ۹: ۱۲۲.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح ۱۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۴

....

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

و لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ «۱».

و منها ما عن الكافى عن على بن حمزة قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

تفقهوا فى الدين فإنه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو أعرابى ان اللّه يقول فى كتابه.

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۲»

بيان بعض الأساطين بكون الاجتهاد واجبا نفسيا كفائيا بلحاظ رجوع الغير اليه

و لكن تحقيق الحال فى ذلك كما افاده بعض الأساطين دام ظله هو القول بوجوب الاجتهاد نفسيا كفائيا تعينيّا بلحاظ رجوع الغير إليه لأن فى ترك تعلم الأحكام الشرعية و إهمالها اضمحلالا للشريعة المقدسة، و من المعلوم ضرورة لزوم حفظها عن الانطماس و

الانـدراس و التحفظ على أحكام الـدين من أعلى مراتب الحفظ لأنه إذا ترك استنباط الأحكام و معرفتها فى كل عصر فلا سبيل الى تحصيلها الا بالتقليد من العلماء الأموات، أو الاحتياط، و سيجىء عدم جواز تقليد الميت ابتداء، و الاحتياط بين ما لا يمكن تحققه له- لـدوران الأـمر بين المحـذورين، أو لجهله بكيفيته- و بين إيجـابه العسـر و الحرج بـل اختلاـل النظـام، مع ان جواز الاحتيـاط فى بعض المـوارد يتوقف على الاجتهـاد، فيجب الاجتهـاد وجوبـا كفائيـا صيـانة للاحكـام عن الانـدراس و احتفاظـا على الشـريعة المقدسـة عن الاضمحلال «۳».

موقف تحصيل الاجتهاد فى عمل الإنسان نفسه

و اما تحصيل الاجتهاد فى عمل الإنسان نفسه فقد عرفت ان الاجتهاد الذى هو

---

(۱) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضى ح ۶۵.

(۲) تفسير نور الثقلين ج ۱/ ۲۸۴.

(۳) التنقيح ج ۱/ ۶۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۵

....

عـديل الاحتيـاط و التقليـد واجب عقلى طريقى تخييرى تارة، و تعيينى اخرى، اما الأول ففيما امكنه الاحتياط و لو فى الجملـة، أو كان فى الأحياء من يجوز تقليده.

و امـا الثـانى ففيمـا لاـ يمكنه الاحتيـاط امـا لـدوران الأمر بين المحـذورين أو لإيجابه اختلال النظام، أو لجهله بكيفيته، أو لا يكون فى الأحياء من يجوز تقليده و لم نقل بجواز تقليد الميت ابتداء كما هو الحق. فعند ذلك ينحصر طريق امتثال الأحكام بالاجتهاد، فوجوب الاجتهاد عند ذلك عقلى من باب حكم العقل بلزوم الإطاعة.

الأقوال فى وجوب التعلم

اشارة

و اما وجوبه الشرعى من باب وجوب التعلم فاختلف فيه و الأقوال فيه ثلاثة.

أحـدها: مـا نسب الى المحقق الأـردبيلى و تلميـذه صـاحب المـدارك و وافقهما جملـة من المتأخرين من وجوبه النفسـى و اسـتحقاق العقاب على نفس ترك التعلم و لذا ذهبوا الى استحقاق تارك التعلم للعقاب مطلقا: سواء صادف عمله للواقع أم لا و الثانى: ما نسـب الى المشهور من وجوبه الطريقى و لذا لم يوجبوا العقاب الأعلى مخالفة الواقع.

الثالث: ما يظهر من المحقق النائينى (قدس سره) من استحقاق العقاب على ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواقع فقال (قدس سره) ان الفرق بين هذا و سابقه هو ان استحقاق فى الأخير يكون على نفس ترك التعلم عند مخالفة العمل للواقع و فى سابقه يكون على نفس مخالفة الواقع لا على ترك التعلم.

و الظاهر ان البحث بين أرباب القولين الأخيرين علمى لا يترتب عليه أثر عملى

دليل كون التعلم واجبا نفسيا

اشارة

يستدل للقول الأول بقوله تعالى:
فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۱»

---

(۱) النحل: ۱۶/ ۴۳. الأنبياء: ۲۱/ ۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۶

....

و ما ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: ان طلب العلم فريضة على كل مسلم «۱» فاطلبوا العلم من مظانه و اقتبسوه من أهله فإن تعليمه للّه حسنة، و طلبه عبادة، و المذاكرة له تسبيح، و العمل به جهاد، و تعليمه من لا يعلمه صدقة، و بذله لأهله قربة الى تعالى لأنه معالم الحلال و الحرام، و منار سبل الجنة و المونس فى الوحشة، و الصاحب فى الغربة و الوحدة، و المحدث فى الخلوة و الدليل على السراء و الضراء، و السلاح على الأعداء، و الزين عند الإخلاء الخبر «۲».

و عن النبى صلّى اللّه عليه و آله تعلموا العلم فان تعليمه حسنة «۳».

و عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: طلب العلم فريضة من فرائض اللّه «۴».

و عن ابى جعفر عليه السّلام: ما من عبد يغدو فى طلب العلم و يروح الّا خاض الرحمة خوضا «۵».

و عن المحاسن عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال لا يسع الناس حتى يسئلوا أو يتفقهوا «۶» و عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: أف لكل مسلم لا يجعل فى كل جمعة يوما يتفقه فيه أمر دينه و يسئل عن دينه «۷».

و عن على عليه السّلام فى كلام له: لا يستحى الجاهل إذا لم يعلم ان يتعلم «۸».

الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة فى وجوب التعلم و ترتب الثواب على نفس التعلم، و اللوم، و المؤاخذة على نفس ترك التعلم.

---

(۱) و فى غوالى اللئالى ج ۴: ۷۰ عنه (ص)، طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة، و فيه قال (ع)، اطلبوا العلم و لو بالصين.

(۲) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۱.

(۳) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۱.

(۴) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۲.

(۵) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۴۴.

(۶) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۶.

(۷) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۶.

(۸) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۷

تزييف القول بنفسية وجوب التعلم

و لكن نوقش فيها: بأنه لا يستفاد منها الوجوب النفسى و غاية ما يستفاد منها الوجوب الطريقى للعمل بقرينة ما ورد فى بعض الاخبار «۱» ان العبد يؤتى به يوم القيمة فيقال له هلا عملت؟ فيقول ما علمت. فيقال له: هلا تعلمت؟!، فترى ان السؤال أولا هو عن العمل لا عن التعلم، و الا كان اللازم سؤال العبد أولا عن التعلم بان يقال هلا تعلمت.

و واضح ان المستتبع للعقاب انما هو ترك الواجب النفسى لا ترك الواجب الطريقى «۲».

دليل كون التعلم واجبا طريقيا و تزييفه

و يستدل للقول الثانى: بأنه و ان كان ظاهر الآية الشريفة و الاخبار لزوم التعلم الا انه لا يكون لإيجاب التعلم شأنية النفسية و الاستقلالية، بل الغرض من إيجاب التعلم مجرد الوصول إلى الأحكام و العمل على طبقها من دون ان يكون للتعلم جهة موجبة لحسنها الذاتى المستتبع للخطاب النفسى بل الخطاب المتعلق به يكون لمحض الطريقية فيكون وجوبه للغير لا نفسيا و لا بالغير.

و بالجملة هذه الاخبار إرشاد إلى حكم العقل من لزوم السؤال و التعلم لتمامية الحجة على العبد على فرض ورود البيان من المولى فلا يستفاد منها الوجوب النفسى و لا النفسى التهيئى لان مفادها تابع لحكم المرشد اليه و هو حاكم بعدم وجوبه نفسيا و لكن فى النفس فيما أفيد شىء: لأن الغاية القصوى من التعلم و الوصول إلى معرفة الأحكام و ان كان العمل على طبقها الا انه لا ينافى مطلوبية التعلم أيضا بلحاظ ترغيب

(۱) يعنى بذلك خبر مسعدة بن زياد الذى نذكره قريبا و نشير الى ضعف ما استظهره دام ظله.

(۲) التنقيح ج ۱/ ۱۶- ۲۹۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۸

....

الاخبار فى تحصيل العلم و جعل الثواب، و الأجر على نفس التعلم، و اللوم، و التوبيخ على ترك التعلم، فيمكن ان يقال بوجوب معرفة الأحكام الشرعية المبتلى بها وجوبا نفسيا تهيئيا.

و بما ذكرنا يمكن التوفيق بين كون التعلم واجبا نفسيا و بين كون الغاية القصوى من التعلم العمل بها.

و لا ينافى ما ذكرنا خبر مسعدة بن زياد فإن السؤال فيه أولا عن التعلم ثم عن العمل على عكس ما استظهره بعض الأساطين (دام ظله) و إليك نص الخبر ليتضح الحال فعن أمالى الشيخ عن المفيد (قدس سرهما) عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام و قد سئل عن قوله تبارك و تعالى:

فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ «۱».

قال إذا كان يوم القيمة قال اللّه تعالى للعبد: أ كنت عالما؟ فان قال نعم. قال:

ا فلا عملت بما علمت؟، و ان قال كنت جاهلا قال له: ا فلا تعلمت.

فتلك الحجة البالغة للّه تعالى «۲».

دليل كون التعلم واجبا نفسيا تهيئيا و تزيفه

حكى عن المحقق النائينى (قدس سره) انه استدل لمقالة: بأن العقاب على ترك الفحص و التعلم ينافى وجوبه الطريقى الذى لا نفسية

له، و لا یجوز علی ترک الواقع للجهل به فلا بد و ان یکون العقاب لترک الفحص المؤدی إلی ترک الواقع.

نوقش أولاـ بأنه إذا کان ترک الواقع مما لا عقاب له للجهل به. و ترک التعلم و الفحص مما لا عقاب له أیضا. لکون وجوبه طریقیا فکیف یصح العقاب علی ترک الفحص، أو التعلم المؤدی إلی ترک الواقع.

و ثانیا: ان إنکار صحة العقاب علی ترک الواقع قبل الفحص و التعلم غیر وجیه بعد تمامیة بیان الحکم الواقعی حسبما هو المتعارف.

---

(۱) إنعام: ۶/ ۱۴۹.

(۲) بحار الأنوار ج ۲/ ۲۹- ۱۸۱.

....

و ثالثا: بأنه یمتنع ان ینقلب الحکم الطریقی إلی النفسی فإذا کان وجوب الفحص، أو التعلم طریقیا فکیف یصیر نفسیا عند أدائه علی ترک الواقع؟!.

و لکن قد عرفت مما ذکرنا فی ذیل القول الثانی صحة کون التعلم مطلوبا نفسیا فی عرض العمل بالأحکام، و ان کانت الغایة القصوی من التعلم العمل.

فتحصل مما ذکرنا مشروعیة أصل الاجتهاد و وجوبه الکفائی النفسی بلحاظ رجوع الغیر الیه تحفظا علی أحکام الدین من الانطماس و الاندراس، بل مطلوبیة معرفة الأحکام المبتلی بها، و وجوبها النفسی التهیئی بالأعم من الاجتهادی أو التقلیدی و اللّه العالم.

المبحث الثالث فی وجوب عمل المجتهد برأیه و حرمة الرجوع الی الغیر

اشارة

لا خلاف و لا إشکال فی ان من اجتهد و استنبط الحکم الشرعی أو الوظیفة المقررة من الأدلة علی الموازین المعهودة یصح له العمل بما استنبط و ذلک واضح، و لا یصح له العدول عن رأیه و الرجوع الی رأی الغیر و أخذ فتواه لأنه حسب الفرض عالم بالحکم أو الوظیفة و لا دلیل علی رجوع العالم الی مثله بل یکون ذلک من باب تحصیل الحاصل بنحو هیّن ان استند الی ما یکون موافقا لرأیه و من باب رجوع العالم الی الجاهل ان استند الی ما یخالف اعتقاده.

و بالجملة من استنبط حکما شرعیا أو وظیفة مقررة علی الموازین المقررة لا تکون فتوی الغیر نافذا فی حقه و لا یجوز تقلیده، بل اللازم علیه اتباع نظر نفسه و ما استنبطه لعدم شمول أدلة حجیة الفتوی فی حقه لکونه حسب الفرض عالما بالحکم و الوظیفة و من أهل الذکر، و منذرا، و عارفا بالحلال و الحرام، الی غیر ذلک من العناوین المأخوذة فی أدلة اعتبار الفتوی، فالأدلة متطابقة علی عدم صحة المراجعة إلی الغیر و عدم حجیة فتواه بالنسبة الیه و قد أشرنا ان الرجوع الی الغیر فی المفروض أهون أنحاء تحصیل الحاصل علی وجه بل رجوع العالم الی الجاهل علی وجه آخر.

....

و هذا هو القدر المتیقن من عدم جواز تقلید الغیر و عدم حجیة الفتوی فی حق الغیر و هذا معنی ما یقال: انه یحرم علیه تقلید الغیر.

حکم من وجد ملکة الاجتهاد و لم یجتهد بعد

و اما إذا اجتهد و بذل وسعه و لکن لم یتمکن من معرفة الحکم و الجزم بالوظیفة بل توقف فی المسئلة لعدم تمامیة الدلیل علی أحد الطرفین عنده فهل یجوز له المراجعة إلی المجتهد الجازم بأحدهما أم لا؟.

فنقول ان المتوقف تارة یکون محیطا بالوجه أو الوجوه التی استند إلیها المجتهد الجازم و مزیّفا له فلا یجوز له الرجوع إلیه أیضا لأنه من باب رجوع الجاهل الی جاهل مثله فتکون وظیفته و الحال هذه التوقف و الاحتیاط فی المسئلة.

و اما ان لم یکن محیطا بما استند الیه الأخر و احتمل استناده الی وجه أو وجوه لم یطلع هو علیه فهل یجوز له المراجعة إلیه أم لا؟ وجهان.

یظهر من بعض الأساطین دام ظله عدم الجواز مدعیا انصراف أدلة مشروعیة التقلید عن مثل هذا الشخص الذی یصدق علیه انه من أهل الذکر، و الفقیه، و غیرها من العناوین «۱».

و لکن لا یبعد ان یقال بجوازه لأنه و ان کان واجدا للقوة و ذا ملکة الّا انه حسب الفرض لم یهتد وجه الحکم و لم یعرف مغزاه و هو و الحال هذه جاهل بالوظیفة و الحکم المقرر، و فرق واضح بین هذه الصورة و الصورة المتقدمة لأنه فی تلک الصورة و ان کان متوقفا فی المسئلة الّا انه یری خطأ المجتهد الجازم فیکون المراجعة إلیه أشبه شیء بمراجعة الجاهل الی جاهل مثله، و اما فی هذه الصورة فحیث انه یحتمل و یترقب ان یکون الجازم متکئا و مستندا فی فتواه الی وجه أو وجوه لم یطلع و لم یقف علیها نفسه فلا یکون من ذاک الباب. فالمتوقف فی المسئلة فی الحقیقة لم یکن من أهل الذکر و لم یکن فقیها و عارفا بالحکم.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۲.

....

و ان کان مع ذلک فی خاطرک شکا فیما ذکرنا فإیاک و ان تشک فی بناء العقلاء و سیرتهم علی المراجعة فی مثل ذلک فتدبر.

و اما من کان له قوة قریبة من الاستنباط بحیث لم تکن له حالة منتظرة لاستنباط الحکم و الوظیفة الا تعلله، و تساهله، فی المراجعة إلی المدارک فهل یجوز له تقلید الغیر عند ذلک أو لا یجوز له ذلک بل یجب علیه الاجتهاد و استنباط الحکم أو الوظیفة من مدرکه أو الاحتیاط؟ وجهان بل قولان.

قال شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره) المعروف عندنا العدم بل لم ینقل الجواز عن أحد منّا و انما حکی ذلک عن مخالفینا نعم اختار الجواز بعض سادة مشایخنا فی مناهله «۱».

أدلة جواز تقلید من کان له قوة قریبة من الاستنباط

ربما یستدل للجواز بوجوه.

الأول: ان مجرد من وجد الملکة لا یوجب انطباق عنوان العالم، و الفقیه، و العارف بالأحکام، الی غیر ذلک من العناوین علیه. و هو

بعد، كقبل الاستنباط غير عالم بالحكم الفعلى و غير فقيه و غير عارف و هكذا سائر العناوين فتشمله الأدلة الدالة على المراجعة الى أحد العناوين.

و بالجملة الاجتهاد بالقوة و الملكة ليس بعلم فعليّ بالحكم و الوظيفة بل صاحبها جاهل بهما بالفعل فيرجع الى العالم بهما بالفعل.

الثانى: استمرار السيرة من زمن الأئمة إلى زماننا على الرجوع الى فتوى الغير مع التمكن من الاجتهاد، مع لزوم الحرج على واجد الملكة لو لزم عليه تحصيل معرفة جميع المسائل التى يبتلى بها، و لذا ترى العلماء كثيرا ما يتركون الاجتهاد إذا احتاجوا الى بعض المسائل و يختارون ما هو المشهور بين الفقهاء، أو ما هو

---

(۱) رسالة التقليد/ ۵۴.

....

المبنى على المبانى القوية و لم يتحملوا صعوبة الاجتهاد فيه.

الثالث: بناء العقلاء على رجوع الأطباء بعضهم الى بعض أحيانا و كذا رجوع بعض أرباب الحرف و الصنائع الى الأخر و هذا شاهد صدق لجواز الرجوع و الركون الى رأى الغير مع وجود القوة و الملكة.

الرابع: مقايسة صاحب الملكة بمن ليست له ملكة الاجتهاد بالفعل فكما لا يجب تحصيل الاجتهاد للمستعد لتحصيلها و لو بالاشتغال بالدراسة سنين متمادية فكذلك واجد الملكة.

الخامس: ان قبل الوصول إلى مرتبة الاجتهاد كان يجوز له الرجوع الى الغير و العمل بفتواه و بعد حصول القوة و عدم الاستنباط الفعلى لو شك فى جوازه فيستصحب.

تزييف أدلة الجواز

و لكن نوقش فى الوجوه المذكورة.

اما الوجه الأول: فحاصل ما افاده الشيخ (قدس سره) فى الرسالة فى رده هو انصراف إطلاقات الأدلة- على تقدير دلالتها على مشروعية التقليد- عمن له ملكة الاجتهاد و لم يستنبط بعد و اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها.

و حاصل ما افاده (قدس سره) بتوضيح منا: هو ان المأمور به بسؤال أهل الذكر فى قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ- على تقدير كونه من أدلة الباب- هو غير أهل الذكر و من لا يتمكن من تحصيل العلم بغير السؤال فيختص بالعاجز عن الاجتهاد.

و بالجملة يستفاد منه ان المأمور بالسؤال من لا يرتفع جهله الا بالسؤال عن أهل الذكر و هو ليس الا العاجز عن الاجتهاد لوضوح ان الواجد للملكة يمكن رفع جهله بالمراجعة إلى الكتاب و السنة.

و اما آية النفر فإنها تنفع المستدل للمقام ان قلنا بدلالتها على حجية الخبر و الفتوى أو باختصاصها بحجية الفتوى.

فعلى الأول نقول انه ليس فى الآية تعرض لتفصيل من يجب إنذاره بالإفتاء

....

و من يجب إنـذاره بالأخبـار لأـن الإطلاـق مسوق لبيان حكم آخر و هو وجوب الانـذار عليهم و وجوب الحـذر على المنـذرين، و اما وظيفة المنذرين فى الحذر، و ان حذر بعضهم بالأخبار و بعضهم بالفتوى فليست الآية مسوقة له.

و على الثـانى فالظـاهر مـن جعـل الانـذار بـالفتوى غايـة للتفقه، أو النفر، عجز المنـذرين (بالفتـح) عن التفقه و لـو بـالرجوع الى اخبـار المنـذرين فيختص بالعـاجز عن الاجتهـاد و اما قوله عجل اللّه فرجه: و اما الحوادث الواقعـة فارجعوا فيها الى رواة حـديثنا فإنهم حجتى عليكم. فـان دل على جواز المراجعـة إلى فتوى المجتهـد فالمجتهـد من الرواة فهو مـأمور بـالرجوع اليه لاـ بالرجوع الى غيره، و ان دل الرجوع الى رواياتهم كان دليلا على المنع لا على الجواز و يجب على كل أحد حينئذ العمل بالروايات خرج العاجز عن ذلك «۱».

و سـيجىء حال الأدلـة التى يسـتدل بها للمقام و غيرها، و عمـدة المسـتند بل لعل المسـتند الوحيد فى المقام هو بناه العقلاء فى رجوع الجاهل فى كل أمر من الأمور المحتاج إليها إلى العالم بها سواء كانت راجعـة إلى الأنفس، أو الأموال أو غيرها، و لعله فى الجملة غير قابل للإنكار.

و لكن موضوع بنـاء العقلاء ظاهرا هو الجاهل الـذى لا يتمكن من تحصـيل الطريق الى الواقع فعلا- اى من لم يقـدر على تحصـيل أمر الى من حصله- لا مثل هذا الشخص الذى تكون الطرق و الأمارات إلى الواقع و الى وظائفه موجودة لدية و لم يكن الفاصل بينه و بين العلم بوظـائفه و تكـاليفه الاـ النظر و الرجوع الى الكتب المعـدة لـذلك. فـالواجب عليه عقلاـ امـا الاجتهـاد و بـذل الوسع فى تحصـيل مطلوبات الشرع و ما يحتاج إليه فى اعمال نفسه، و الاحتياط.

و بالجملة بنائهم اسـتقر على رجوع من لا يقدر على تحصـيل أمر الى من حصـله و اما من له قوة تحصيل ذلك الأمر و يمكنه تحصيل ذلك و لا حجاب بينه و بين الوصول

---

(۱) رسالة التقليد/ ۵۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۴

....

الى ذلك الأمر إلّا التعلل و التساهل فبنائهم مستقر على عدم المراجعة.

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك فى بنائهم على الرجوع و مقتضـى قاعـدة الاشـتغال تحصـيل المؤمّن اليقينى فى مقام الفراغ، و الرجوع فى مثل واجد الملكة إلى الغير، مؤمّن احتمالى.

و بالجملـة الأحكام الواقعيـة قـد تنجزت على من له ملكة الاجتهاد فلا بد له من اليقين بالخروج عن عهدة التكاليف المنجزة فى حقه و لاـ يكـاد يحصـل له ذلـك بتقليـده للغير لعـدم الجزم بالامتثـال بـذلك لاحتمال ان لا يكون فتوى الغير حجـة فى حقه بل لا بـد له من تحصيلها اما بالعلم الوجدانى أو بقيام الحجج و الأمارات عليها أو الاحتياط هذا ما يتعلق بالجواب عن الوجه الأول.

و اما الوجه الثانى: فهو ملتئم من أمرين.

اما بالنسبة إلى ثبوت السيرة فقال الشيخ (قدس سره) فى الرسالة فبالمنع من ثبوتها فى ذلك، زمن الأئمة عليهم السّلام، و لعلهم عند ذلك يحتاطون فى المسئلة «۱».

و امـا لزوم الحرج ان وجب عليه الاجتهـاد أو الاحتيـاط فغير وجيه لان الواجب الاجتهاد فى المسائل المحتاج إليها غالبا تـدريجا الأهم فالأهم نظير ما يجب على العامى التقليد فيه، و اما المسائل التى تتفق أحيانا فاما يحتاط فيه- و ان قام دليل على عدم وجوب الاحتياط- أو يقلـد فيه إذا لم يتيسـر له الاجتهـاد لاشـتغاله بالاجتهـاد فى الأـهم منه، أو لاشـتغاله لأـمر أخر أهم منه، و كـذلك إذا لم يتمكن من الاجتهاد فى المسئلة لعدم الأسباب أو لوجود المانع.

و اما الوجه الثالث: فأفاد أستادنا العلامة المحقق الخمینی (دام ظله) بوجود الفرق بین المقام و موارد النقض من جهتین.

الجهة الاولی: عدم وجود الاختلاف فی موارد النقض أصلا و لو کان، فإنما هو فی غایة القلة بحیث یلحق بالعدم و لذا تریهم فی موارد تحقق الاختلاف الکثیر

---

(۱) رسالة التقلید/ ۵۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۵

....

لا یکاد یراجعون فیها أیضا، و اما فی المقام و باب الأحکام فما من مسئلة الا و فیها اختلاف شدید بین الأعلام بل بین آراء فقیه واحد فی کتب متعددة بل فی أبواب من کتاب واحد.

الجهة الثانیة: ان غیر باب الأحکام راجع الی الأمور الدنیویة الراجعة إلی الأموال و نحوها و هی قابلة للغمض و التجاوز غالبا لأنه تجاوز و إغماض عن حق نفسه و اما باب الأحکام فإنه باب الاحتجاج بین المولی الحقیقی و العبد الذلیل و الأمر فیه ینتهی إلی الرضوان، و النعیم الأبدی. أو الی النیران، و الجحیم الدائمی، و هما بمثابة من الأهمیة غیر قابلة للإغماض فلا بد هنا من أحد أمرین اما الاجتهاد أو الاحتیاط و واضح ان رجوع من له ملکة الاستنباط الی غیره غیر معلوم العذریة.

و بالجملة الفطرة، و الوجدان، أصدق شاهدین علی انه لو عرض المقام، و استنباط الأحکام الشرعیة، بما لها من الاختلاف فی الفتاوی بجمیع ما فیه من الآثار، و التبعات علی العقلاء- بحیث یتضح لهم محیط الفقه و الفقاهة و آثارها- لتری عدم بنائهم علی المراجعة و لا أقل من الشک فی المراجعة، و فی کلتی الصورتین لا موقف للرجوع الی الغیر «۱».

و اما الوجه الرابع: فهو قیاس مع الفارق ضرورة أن المستعد لتحصیل ملکة الاجتهاد جاهل حقیقة و غیر متمکن من معرفة الحکم فلا وجه لحرمة التقلید علیه و إیجاب الاجتهاد علیه بعد ما تقدم من کون الاجتهاد واجبا کفائیا و المفروض وجود من به الکفایة فی الخارج، و هذا بخلاف واجد الملکة، فإن تحصیل الاجتهاد، و استخراج الحکم و الوظیفة فی حقه بمکان من الإمکان، و من القریب جدا وجوب الاجتهاد علیه تعیینا لو لم یتمکن من الاحتیاط.

و اما الوجه الخامس: ففیه انه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع و اتحاد

---

(۱) الدرر الملتقاط فیما یتعلق بالتقلید و الاجتهاد. تقریرنا لبحث أستادنا العلامة الخمینی دام ظله فی الاجتهاد و التقلید مخطوط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۶

....

القضیة المشکوکة مع القضیة المتیقنة موضوعا و موضوع صحة التقلید انما هو العاجز عن الاحتیاط و مع طرو قوة الاستنباط و ملکة الاجتهاد نقطع بارتفاع الموضوع و یکون من باب إسراء حکم لموضوع الی موضوع أخر.

و ان أبیت عن ذلک فلا أقل من الشک فی بقاء الموضوع فی المفروض بعد احتمال ان یکون الموضوع من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد لا مطلق من لم یعرف الحکم أصلا.

مع انه أخص من المدعی فلا یکاد یجری فیما إذا بلغ الصبی مجتهدا.

فتحصل مما ذکرنا بطوله عدم تمامیة الوجوه التی استدل بها لجواز التقلید لمن یکون واجدا لملکة الاجتهاد، و قد عرفت من الشیخ

(قدس سره) ذهاب المشهور الی عدم جواز تقلیده بل عدم نقل الجواز من أحد منا غیر السید، صاحب المناهل.

مع عموم الأدلـة الدالـة علی وجوب الرجوع الی الکتـاب و السـنة فی معرفـة الأحکـام خرج منهـا خصوص العـاجز عن معرفتهـا فواجد الملکة، مأمور بالمراجعة إلیها و لو شک فی خروجه عن ذلک فمقتضی الأصل أیضا العدم.

و للمحقق الأصفهانی (قدس سره) فی رسالة الاجتهاد و التقلید ص ۴ بیان یؤکد المرام فمن شاء فلیراجع.

و لا ـ فرق فیما ذکرنا بین من کان له قوة اسـتنباط جمیع الأحکام المعبر عنه بالمجتهـد المطلق و اسـتنبط جملـة منها، أو من کان له قوة استنباط بعض الأحکام المعبر عنه بالمتجزی- علی تقدیر إمکانه کما هو الحق- و لکنه لم یستنبط بعد لوحدة الملاک.

فظهر ان من له قوة استنباط الأحکام عن مدارکها و لو فی الجملة و بالنسبة إلی بعضها، لا یجوز له الرجوع الی الغیر و تقلیده فیما یقدر علیه و اما فیما لا یقدر علی استنباطه فهو و من لا یقدر علی الاستنباط أصلا سیان فی الجواز.

هـذا کله إذا أحرز القـدرة المذکورة و اما لو أحرز عدمها و لو بالاستصـحاب الموضوعی الخارجی، أو شک فی إحراز القدرة فیصـح المراجعة إلی الغیر و تقلیده.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۷

المبحث الرابع فی شرائط الاجتهاد و الإفتاء

اشارة

یتوقف اسـتنباط الأحکام و تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی الواقعی أو الظاهری لعمل نفسه و الإفتاء به للغیر بالطرق المتعارفة لدی الأصحاب علی مقدمات و مبادی کثیرة، و هی بین ما یکون راجعا الی حصول قوة الاستنباط و ما یکون راجعا الی عمل نفسه و الإفتاء به.

توقف الاجتهاد علی معرفة العلوم العربیة و مقدارها

منها: الاطلاع علی العلوم العربیـة و معرفة مفرداتها بمقدار ما یحتاج إلیه فی فهم الکتاب العزیز، و الاخبار الصادرة عن الرسول الأعظم، و الأئمـة المعصومین صـلوات اللّه علیهم أجمعین: من تعلم معانی اللغات، و أوضاع المفردات، و معانی الهیئات، و الجمل الترکیبیـة، و خصوصـیات کلام العرب لدی المحاورات: من الاستعارات، و الکنایات، التشبیهات، و غیرها من الخصوصیات التی یختص بالکتاب و السـنة، فکـثیرا مـا یقع المتـدرّب فی خلاـف الواقع لأجـل القصور فی فهم معـانی مفردات الألفـاظ و خصوصـیات کلاـم العرب لـدی المحاورات. فلا بد له من التدبر فی محاورات أهل اللسان، و معرفة معانی اللغات و سائر العلوم العربیة.

لکن بمقـدار مـا یحتـاج إلیهـا فی معرفتهمـا من دون ان یتوغّل فیها لان التوغل فیها و صـرف العمر للنیل بـدقائقها ربما یوجب حرمان الشخص عن الوصول الی مدارج رفیع الاجتهاد بل یصیر أدیبا مقلدا.

توقف الاجتهاد علی الانس بالمحاورات العرفیة

و منها: الانس بالمحاورات العرفيـة و فهم الموضوعات الدارجة بينهم و الاحتراز عن خلط دقائق العلوم الفلسـفية و العقليات الدقيقة فى المعانى العرفية السوقية الدارجة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۸

....

فإنه كثيرا ما يقع الخطاء لأجله فى فهم معانى الكتاب و السـنة و قد وقع كثير من المشتغلين بل الأعاظم فى خلاف الواقع من جهة خلط الاصطلاحات الرائجة فى العلوم العقلية، و القواعد العقلية، بالمعانى العرفية الرائجة بين أهل المحاورة المبنى عليها الكتاب و السنة.

توقف الاجتهاد على تعلم المسائل المنطقية و مقداره

و منها: تعلم مسائل المنطقيـة بمقـدار معرفة تشـخيص الأقيسة المنتجة منها عن العقيمة مثل اعتبار كلية الكبرى و كون الصـغرى موجبه فى الشـكل الأـول، و ترتيب الحـدود و المبـاحث الرائجـة منه فى نوع المحـادرات لئلاـ يغلـط فى نفسه، و يغالـط الأخر و اما الغور فى تفاصـيل الشـرطيات، و الاقترانيات، و المختلطات، و أشـباهها فلا، لعـدم ارتباط كثير منها فى معرفـة الكتاب، و السـنة، و الاسـتدلالات الفقهية، بل ربما يوجب الاختلال فيها كما لا يخفى.

توقف الاجتهاد على معرفة علم الكلام و مقدارها

و منها: معرفـة علم الكلام بمقـدار لا يكون مقلـدا فى مثل مسـئلة الحسن و القبح العقليين و ما يتوقف عليه حجية قول المعصوم- النبى الأعظم و الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين- و تقريره، و فعله، و نحوها.
و لاـ يخفى ان معرفـة هـذا المقـدار من المسائـل الكلاميـة بلحـاظ مقـدميتها للاجتهـاد و الاـ فعلى ذمـة المسائـل الكلاميـة جل الأمور الاعتقادية و المعارف الحقة و لم يكن علم أشـرف من علم الكلام كيف لا؟! و هو يبحث عن أشرف الأشياء بما يجوز عليه و يمتنع و ما يرتبط به فيما يتعلق برسله و ولاة امره و الأمور الراجعة إلى النشأة الآخرة.

توقف الاجتهاد على معرفة الكتاب و مقدارها

و منهـا: معرفـة الكتـاب العزيز بمقـدار مـا يتوقف فيه معرفـة ألفـاظ آيات الأحكام و لو بالمراجعـة إليها حال الاسـتنباط و الفحص عن معانيها لغة و عرفا و تمييز الناسخ منها

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۹

....

عن المنسوخ و المحكم عن المتشـابه، و المجمـل عن المـبين، و ملاحظـة شـأن نزول الآيـات المباركـات و كيفيـة اسـتدلالات الأـئمة المعصومين عليهم السّلام بها.

توقف الاجتهاد علی الانس الکامل بمذاق أئمة أهل البیت (ع)

و منهـا: التتبع التـام فی الاخبـار الصـادرة عن أئمـة أهـل البیت علیهم السّـلام و الأنس الکامل بمـذاقهم فإنه رحی الاسـتنباط فی عامهٔ الأعصار، و به یسـهل تمییز الحق عن الباطل و لا یصـعب علیه فهم مرادات الشارع الأقدس، و لا شبههٔ فی ان الممارسهٔ فیها یوجب قوهٔ امتیـاز ما هو الصادر عنهم عن غیرهم، و ما هو الصادر عنهم لبیان الحکم الواقعی عما هو الصادر عنهم تقیـهٔ، و قـد حکی ان زرارهٔ بن أعین الواقف بمذاق أئمهٔ أهل البیت علیهم السّـلام قال لمن جاء بخبر عن المعصوم علیه السّلام: أعطاه من جراب النورهٔ. إشارهٔ الی ان ما جاء به لم یکن حکما واقعیا.

بل الممارسـهٔ فیما صدر عنهم ربما یوجب رفع التعارض فی الاخبار لمعرفهٔ لحن مقالهم مع ان غیر الخبیر و غیر الممارس یری تعارضـا بینها.

و لعله الی هذا یشیر ما روی عن داود بن فرقد قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا ان الکلمهٔ لتصرف علی وجوه فلو شاء إنسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب «۱».

و ما عن ابی حیون مولی الرضا عن الرضا علیه السّـلام قال من رد متشابه القرآن إلی محکمه فقد هدی الی صراط مستقیم ثم قال علیه السّـلام: ان فی أخبارنـا محکمـا کمحکم القرآن و متشابهـا کمتشـابه القرآن فردوا متشابههـا الی محکمهـا و لاـ تتبعوا متشابهها دون محکمها فتضلوا «۲».

---

(۱) الوسائل باب ۹ من صفات القاضی ح ۲۷.

(۲) الوسائل باب ۹ من صفات القاضی ح ۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۵۰

توقف الاجتهاد علی الإحاطهٔ بمهمات مسائل أصول الفقه

اشارهٔ

و منهـا: الإحاطـهٔ بمهمات مسائل أصول الفقه مما هی دخیلـهٔ فی فهم الأحکام الشـرعیهٔ، و هی العمـدهٔ فی المقام لأنها المبادی القریبهٔ لاسـتنباط الأحکـام و علیها تـدور رحی الاسـتنباط إذ لو لم تثبت حجیـهٔ قول الثقـهٔ أو لم تثبت صـحهٔ العمل بالظواهر أو لم یعلم کیفیهٔ الجمع بین الـدلیلین عند تعارض الأظهر مع الظاهر، أو النص و الظاهر، أو المطلق مع المقید أو العام مع الخاص، أو المجمل مع المبین، أو لم یعلم الوظیفـهٔ عنـد الشک فی أصل الوظیفـهٔ، أو مع ثبوته سابقا و الشک فی بقائه، أو مع العلم بالوظیفهٔ و الشک فی المتعلق الی غیر ذلک من المسائل فلا یمکن الاکتفاء علی قول الثقـهٔ أو الظاهر عند الاسـتنباط و یصـیر متحیرا عند فقدان الدلیل أو تعارضه فلا بد من تنقیـح تلک المسائل و ما یقع فی موقفها من البحث عن عموم الألفاظ أو خصوصـها مطلقها و مقیدها، و ما یشـبهها من البحث فی مفاد الأوامر و النواهی من حیث الوجوب و الحرمـهٔ الی غیر ذلک علی نحو الاسـتدلال حسـبما یسوقه الـدلیل لا علی نحو التقلیـد فهل یسوغ للاخباری الاستغناء عن تنقیح مثل هذه المباحث مع ان أکثر مدارک هذه المسائل موجودهٔ فی الکتاب العزیز و الأخبار الصادرهٔ من أئمـهٔ أهـل البیت علیهم السّـلام و المرتکزات العرفیـهٔ العقلائیـهٔ، کمـا ان بعض المسائل الأصولیـهٔ مما یستدل علیه من طریق العقل کاجتمـاع الأمر و النهی فـان مرجع البحث فیها الی لزوم اجتماع الضـدین أو النقیضـین من القول بالاجتماع الـذی أجمع العقلاء، حتی

الأخباريين على امتناعه و بالجملة معظم ما يتوقف عليه الاجتهاد، هو حجية خبر الثقة و الظاهر و الأوامر و النواهى و المطلق و المقيد و العام و الخاص، و الأصول العملية من البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب و التعادل و التراجيح و اجتماع الأمر و النهى و غيرها مما هى دارجة فى الفقه.

نعم لا بد فيها من الاقتصاد و الاعتدال لا على نحو التفريط الذى ذهب إليه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۵۱

....

الأخباريون، و لا على الإفراط الذى ابتليت به حوزات العلمية فان كلا منهما انحراف عن جادة الصواب.

اما الأول فلما أشرنا من وضوح توقف استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب و السنة على حجية الظواهر و حجية خبر الثقة و حجية الأوامر و النواهى و حجية العام و المطلق و الأصول العلمية من البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب و مباحث التعادل و التراجيح و غيرها.

فطعن الاخبارى على الأصولى بعد اشتراكهما فى لزوم معرفة الأحكام الشرعية ناشىء عن الغفلة و الذهول عن حقيقة الأمر. و الأصولى لسعة اطلاعه بالنسبة إلى الاخبارى يفهم غالبا من الاخبار الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام دقائق و لطائف لا ينالها الاخبارى كما لا يخفى.

و أظن ان إنكار بعض الأخباريين و طعنهم على الأصوليين بلحاظ ما قد يرى فى بعض كتب الأصحاب كالسيد المرتضى، و العلامة و غيرهما فى كيفية الاستدلال و النقض و الإبرام مما هى شبيهة بما فى كتب العامة من استعمال الاستحسانات و الظنون الاعتبارية و القياس أحيانا و نحوها فظنوا. أن مبانى استنباط الأحكام الشرعية عند الأصوليين على ما عليه العامة.

و لكن لم يتفطنوا الى ما هو المراد منهم فى ذكر تلك الأمور فى كتبهم: لأنهم إنما يستدلون بها بعد إقامة الأدلة الواضحة على طريقة المذهب الصحيح و نهج الحق فى المسئلة: إفحاما لمن يذهب الى الاستحسانات و الظنون الاعتبارية بأنه لو كان الملاك و المناط فى الاستنباط و استخراج حكم المسئلة تلك الأمور، فهى موجودة فيما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام لا منكم فتأمل.

و يؤيد ما ذكرنا استدلال السيد (قدس سره) أحيانا بمثل أخبار أبى هريرة و ما فى صحيحى البخارى و مسلم و نحوهما من مستندات العامة لوضوح ان الاستدلال بها لا ينفعه للعمل، بل وقع منه جدلا لرد الخصم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۵۲

....

و كذا يرى الاخبارى استدلال الأصولى بالإجماع، فيزعم غير الخبير منهم ان حجية الإجماع لدى أصحابنا الأصوليين بمجرد الاتفاق فى الرأى كما يراه العامة.

و لكن لم يتفطن ان ذلك لكشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام بلحاظ انه إذا اتفق أعلام الفرقة المحقة من الصدر إلى الساقة أو أرباب الجوامع الأولية على أمر مع، ما هم عليه من التورع و الاحتياط فى الدين، خصوصا إذا كان ما هم عليه على خلاف القاعدة فإنه يكشف كشفا يقينا عادة بوجود مستند معتبر هناك قد خفى علينا بلحاظ وقوع بعض الحوادث المؤسفة كاحتراق مكتبة شيخ الطائفة بكرخ بغداد و فقد بعض جوامع الحديثية كمدينة علم الصدوق و رسالة على بن بابويه الى غير ذلك مما يجدها المتتبع فيؤخذ بما أجمعوا عليه و ان كان هناك خبر واحد يخالفه لان ما أجمعوا عليه قطعى مما لا ريب فيه. و الخبر ظنى فيه الريب حال مقابلته للإجماع مع ان المجمعين هم الذون دونوا هذا الخبر فى جوامعهم الحديثية، و من طريقهم وصل إلينا. مع شدة اهتمامهم بما يصدر

عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام فبذلك يحدس اللبيب باختلال أحد أركان الخبر فيحمل على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى لو تم أصل الصدور.

فظهر ان الإجماع بما هو اتفاق لم يكن حجة عند أصحابنا بل بلحاظ كشفه عن رأى المعصوم حسبما ذكرنا و لا ينبغى الإشكال فى حصول الحدس القطعى أو الظن المتاخم بالعلم بقول المعصوم عليه السّلام عند ذلك فى الجملة.

نعم ربما يمكن ان لا يحصل ذلك لشخص و لكن هذا خارج عن محط البحث.

فعلى ما بيناه لا يعبد ان يكون القادح و المقدوح فيه كلاهما معذوران.

قدح مقالة الأخباريين فى تدوين مسائل أصول الفقه

ربما يتوهم ان تدوين مسائل علم الأصول الفقه فى كتاب مستقل من المحدثات المذمومة، و لعله، يعد بدعة حيث لم يعهد ذلك فى عصر أئمة أهل البيت عليهم السّلام و من قدماء الأصحاب، و نحن فى غنى عن كثير من مباحثه لأن الأخبار المأثورة المدونة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۵۳

....

فى كتب الحديثية مقطوعة الصدور.

و لكنه مدفوع لان كل علم إذ أكثر البحث حوله و كثر مباحثه و تشعب فنونه يصير لائقا لان يدون فى كتاب مستقل، و لم تكن الأخبار المدونة قطعية الصدور كما سنشير اليه عن قريب، و لو سلم ذلك لا يوجب الغناء عن كثير من المباحث التى أشرنا إلى ثلة منها، و ليس كل مستحدث بدعة غير صحيح كما لا يخفى على ذى مسكة.

هذا كله بالنسبة إلى جانب التفريط فى مسائل علم الأصول.

و اما بالنسبة إلى الإفراط فلان علم الأصول من العلوم الآلية لا الأصلية كما هو واضح فلا بد و ان يكون الباحث فيه عن مسائل يحتاج إليها فيما هو آلة لا مطلقا كأكثر مباحث الألفاظ مثل البحث عن المعانى الحرفية بأدق معانيها، و خصوصيات أبحاث المشتق و نحوها فان التوغل فى المسائل الأصولية ربما يوجب انحراف السليقة عن الاستقامة المطلوبة فى فهم الكتاب و السنة، كما ان التوغل فى العلوم العقلية ربما لا يسلم عن اعوجاج السليقة فى معرفة الكتاب و السنة كما لا يخفى.

فظهر ان توهم كون علم أصول الفقه علما برأسه و تحصيله كمال للنفس و صرف العمر فى مباحثه غير المحتاج إليها فى الفقه. متعذرا بان الاشتغال بتلك المباحث تشحيذ للذهن، و أنس بدقائق الفن، طرف الإفراط، و خير الأمور أوسطها و هو الاشتغال بمعرفة مسائل أصول الفقه، و تنقيحها بمقدار ما يحتاج إليه فى استنباط الأحكام الشرعية و ترك فضول مباحثه أو تقليله و صرف همّه و وقته فى مباحث علم الفقه، الذى هو قانون المعاش و المعاد و يحتاج إليه فى عمله ليلا و نهارا، و يوجب معرفته و العمل به الوصول الى قرب الحق تعالى.

موقف الفحص عن فتاوى الأصحاب فى الاجتهاد

و منها: الفحص الكامل عن فتاوى أصحابنا الإمامية و الاعتناء، بفتاويهم و مقالاتهم و طرز استنباطاتهم خصوصا قدمائهم الذين دأبهم الفتوى بمتون الاخبار كالصدوقين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۵۴

....

فى كتبهما، و شيخ الطائفة فى بعض كتبه، و من يحذو حذوهم، و من يقرب عصره أعصارهم لأنهم أساطين الفقه و الفقاهة و قريبو عهد بزمن أئمة أهل البيت عليهم السّلام، مع كون كثير من الأصول المعتمدة موجودة لديهم، و قرائن الصدق متوفرة لديهم مما لعل كثير منها مفقودة فى الأعصار المتأخرة.

فلا بد للطالب المتدرب الاعتناء، بمقالاتهم و فتاويهم لئلا يقع فى خلافهم، و يحدث فقه جديد، فربما وقع أو يقع بعض المتوغلين فى المباحث الأصولية و العقلية فى فتوى، أو فتاو، لا تناسب المذهب، و صدر أو يصدر فتوى أو فتاو شاذة غير اللائقة به، و ليس ذلك الا لعدم الاعتناء بانظار أساطين الفقه و الفقاهة، فربما تكون الشهرة القدمائية مناط الإجماع، فكان أستادنا العلامة الكبير البروجردى (قدس سره) يعتمد على آرائهم، و يرى ان كثيرا من قدماء الأصحاب يذكرون فى كتبهم الفقهية أصول المسائل المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام و المتلقاة منهم يدا بيد من دون ان يتصرفوا فيها، أو يذكروا التفريعات المستحدثة، بل كم تجد مسئلة واحدة تذكر فى كتبهم بلفظ واحد مأخوذ من متون الأخبار المأثورة بحيث يتخيل الناظر فى كتبهم انهم أهملوا الاجتهاد و الاستنباط، بل كان الأواخر منهم يقلدون الأوائل، مع انه ليس كذلك، بل كانوا من أعاظم الفقهاء و المجتهدين، و ليس ذلك منهم إلا لشدة عنايتهم بذكر خصوص ما صدر عنهم عليه السّلام، و ما وصل إليهم بنقل المشايخ، و من ذلك كتب الصدوق كالهداية، و المقنع، و من لا يحضره الفقيه، و رسالة على بن بابويه، و مقنعة المفيد، و رسائل علم الهدى، و نهاية الشيخ، و مراسم سلار، و كافى أبى الصلاح و مهذب ابن براج الى غير ذلك.

و ما ذكره شيخ الطائفة فى ابتدأ مبسوطه الذى صنفه فى أخريات عمره الشريف أصدق شاهد على ذلك فقال ما ملخصه:

«ان استمرار هذه الطريقة بين أصحابنا صار سببا لطعن المخالفين، فكانوا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۵۵

....

يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية و ينسبونهم إلى قلة الفروع و المسائل، و يقولون انهم أهل حشو و مناقضة، و ان من ينفى القياس و الاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل، و لا التفريع على الأصول، مع ان جل ما ذكروه من المسائل موجودة فى أخبارنا و منصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم فى الحجية يجرى مجرى قول النبى صلّى اللّه عليه و آله اما خصوصا أو عموما، أو تصريحا، أو تلويحا، و اما ما كثروا به كتبهم من الفروع فلا فرع من ذلك الا و له مدخل فى أصولنا و يخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس و كنت على قديم الوقت و حديثه متشوق النفس الى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسى إليه فيقطعنى عن ذالك القواطع، و تضعف نيتى أيضا فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، و ترك عنايتهم به لأنهم ألقوا الاخبار و ما رووه من صريح الألفاظ حتى ان مسئلة لو غيّر لفظها و عبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لتعجبوا منها و قصر فهمهم عنها.

و كنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية و ذكرت جميع ما رواه أصحابنا فى مصنفاتهم و أصولها من المسائل و لم أتعرض للتفريع على المسائل و لا لتعقيد الأبواب و ترتيب المسائل و تعليقها، و الجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك، و عملت بأخرة مختصر جمل العقود فى العبادات. سلكت فيه طريق الإيجاز و الاختصار و وعدت فيه ان اعمل كتابا فى الفروع خاصة يضاف الى كتاب النهاية و يجتمع معه، يكون كاملا كافيا فى جميع ما يحتاج اليه.

ثم رأيت ان ذلك يكون مبتورا يصعب فهمه على الناظر فيه لان الفرع انما يفهمه إذا ضبط الأصل معه فعدلت الى عمل كتاب يشمل على عدد جميع كتب الفقه إلى أخر ما افاده فلاحظ «۱».

فكان سيدنا الأستاد (قدس سره) يقول إذا عثرت فى مسئلة اطباق القدماء من

---

(۱) المبسوط ۱/ ۲ طبع ۱۳۸۷.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۵۶

....

أصحابنا على فتوى أو اشتهاره بينهم فى تلك الكتب المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقاة و المأثورة، فأحدس بتلقيهم ذلك يدا بيد من قبل أئمة أهل البيت عليهم السّلام و ان لم تجد به نصا فى الجوامع التى بأيدينا، و هذا هو الإجماع المعتبر عندنا فالعمل بالإجماع ليس رفضا لقول أئمة أهل البيت عليهم السّلام بل، هو من الطرق القطعية الكاشفة عن أقوالهم، فترى أن سلسلة فقهنا لم تنقطع و لم تحصل فترة بين الفقهاء من أصحابنا و بين الحجج المعصومين كما لا يخفى على من تتبع تاريخ الفقه و الحديث.

و قال (قدس سره) و قد عثرنا فى أثناء تتبعنا على مواضع كثيرة يستكشف فيها من فتاوى الأصحاب وجود نص و أصل إليهم من دون ان يكون منه فى الجوامع الحديثية التى بأيدينا عين و لا اثر.

و قال فيما قال لعل المتتبع فى فقه الشيعة الإمامية يعثر على أكثر من خمسمائة مسئلة افتى فيها المشايخ طرا بفتوى يستكشف بسببها وجود النص فيها مع عدم كونه مذكورا فى جوامعهم التى ألفوها لضبط الأحاديث.

و استشهد (قدس سره) لذلك وجود أخبار كثيرة فى جامع حديث، مع عدم ذكرها فى جامع آخر. و افاده فى وجهه انه لعل ذلك بلحاظ عدم بناء الصدوق، و الكلينى و الشيخ (قدس اللّه أسرارهم) على إيداع جميع ما وجدوه فى الجوامع الأوّلية بل على نقل خصوص ما كان لهم طريق مسلسل الى رواتها. فقال:

لا ينبغى لأحد ان يرتاب: ان أخبارنا معاشر الإمامية لم تكن مقصورة على ما فى الكتب الأربعة بل كان كثير منها موجودة فى الجوامع الأولية التى ألفها الطبقة السادسة «۱» من أصحابنا كجامع على بن الحكم، و ابن ابى عمير، و أحمد بن ابى نصر البزنطى، و حسن بن على بن فضال، و مشيخة حسن بن محبوب و نظرائهم.

فليكن ما ذكرناه هنا على ذكر منك ينفعك كثيرا فى استنباط الأحكام الشرعية

---

(۱) يعنى أصحاب الرضا (ع).

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۵۷

....

إن شاء اللّه «۱».

موقف معرفة فتاوى العامة فى الاجتهاد

و منها: معرفة فتاوى العامة الدارجة فى أعصار الأئمة المعصومين سلام اللّه عليهم: لوضوح ان فى معرفتها دخالة فى فهم الأخبار الصادرة عنهم عليه السّلام و تمييز ما هو الصادر عنهم لبيان الحكم الواقعى عما هو الصادر عنهم تقيّة و رفع التعارض فى أخبارهم كما لا يخفى على المتدرب الخبير.

موقف تکرر تفریع الفروع فی الاجتهاد

و منهـا: تکرر تفریع الفروع الفقهیـة علی أصولهـا حتی تحصل قوة الاسـتنباط و تکمل فیه، فان الاجتهاد و الاسـتنباط من العلوم العملیة التی لا یکاد ینال طالبها الا مع الممارسة العملیة کما لا یخفی.

موقف معرفة علم الرجال فی الاجتهاد

اشارة

و منها: معرفة علم الرجال.
لا ینبغی الإشـکال إجمالا فی لزوم معرفـة حال ثقاة الرجال الواقعین فی اسـناد الأخبار الواردة فی بیان الأحکام الشـرعیة و تمییزهم عن غیرهم بحیث یتضح حال سند الخبر من حیث دخوله فی القسم المقبول منه، أو المردود منه.
و ذلـک لاـن جملـة من الأحکـام الشـرعیة و ان کـانت تسـتفاد من الکتـاب العزیز الاـ انه أقل قلیل مع عـدم تعرض الآیات المبارکات لجزئیات الأحکام، و انما هو متعرض لکلیاتها، و جل الأحکام الشـرعیة تسـتفاد من الاخبار خصوصا من الاخبار المأثورة عن أئمة أهل البیت علیه السّلام.
و لا یخفی انه لا یتم الاستدلال بالخبر الا بعد تمامیة أمور:

---

(۱) جل ما نقلناه من سماحة استاد العلامة (قدس سره) مقتبس من مواضع من کتاب البدر الزاهر.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۵۸
....

۱- أصل الصدور. ۲- و دلالته. ۳- جهة صدوره.
و مع عدم تمامیة هذه الأمور لا یصح الاستدلال بالخبر.
فلو لم یکن مفاد الخبر نصا فی مفاده، بل کان ظاهرا فیه، فلا بد من إثبات حجیة ظهوره، و قد قرر فی علم الأصول حجیة الظواهر.
و امـا جهـة صـدور الخبر فلمـا تقرر فی محله ان الأصـل العقلاـئی فی کـل کلاـم صـادر من کـل متکلم و منها الخبر الحاکی عن قول المعصوم علیه السّلام أو فعله، أو تقریره:
ان یکون لبیان ما هو الواقع لا لجهـة أخری فیکون الأصل العقلائی فی الخبر ان یکون صادرا لبیان الحکم الواقعی لا لغیره من تقیـة أو غیرها.
و امـا من حیث الصـدور فهو الـذی یتکفله علم الرجال فقـد وقع الخلاف فی الاعتماد علی الاخبار الموجودة فی الکتب المعروفـة بین الأصـحاب کـالکتب الأربعـة و نظرائهـا من تفسـیر علی بن إبراهیم، و کامل الزیارات، و کتب الصـدوق: کمدینـة العلم، و عیون اخبار الرضا، و معانی الاخبار و غیرها. و الاحتجاج الی غیر ذلک.

انظار الأصحاب فی موقف علم الرجال فی الاجتهاد

فمنهم: من يعتمد على تلك الاخبار و يعتقد ان كل الأخبار الموجودة فيها أو جلها خصوصا ما فى الكتب الأربعة مقطوعة الصدور.

و قد يظهر من بعضهم ان الاخبار المدونة فى الكتب الأربعة مما يطمئن بصدورها لعمل الأصحاب على طبقها و عدم نقاشهم فى إسنادها.

قال الفقيه الهمدانى (قدس سره): ليس المدار عندنا فى جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المصطلحة و الا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لو لا البناء على المسامحة فى طريقها و العمل بظنون غير ثابتة الحجية، بل المدار على وثاقة الراوى، أو الوثوق بصدور الرواية و ان كانت بواسطة القرائن الخارجية التى عمدتها كونها مدونة فى الكتب الأربعة، أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها و عدم اعراضهم عنها، و لا شبهة فى ان قول بعض

....

المزكين بان فلانا ثقة أو غير ذلك من الألفاظ التى اكتفوا بها فى تعديل الرواة لا يؤثّر الوثوق أزيد مما يحصل من اخبارهم بكونه من مشايخ الإجازة، و لأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتى على ترك الفحص عن حال الرجال و الاكتفاء فى توصيف الرواية بالصحة كونها موصوفة بها فى السنة مشايخنا المتقدمين الذين تفحصوا عن حالهم اه «۱».

و ربما يظهر من بعضهم: لزوم مراعاة كل من رجال إسناد الاخبار لعدم جبر ضعف السند بعمل الأصحاب على طبقه، و لعدم اعتبار الإجماع المدعى على تصحيح ما يصح عن جماعة من أجلاء الرواة، المعرفين بأصحاب الإجماع.

و لعدم معلومية المراد من معقد الإجماع على تقدير صحة الإجماع و اعتباره بدعوى انه كما يحتمل ان يكون المراد به ان السند إذا كان معتبرا الى أحد تلك الجماعة لم ينظر الى من يقع بعدهم فى سلسلة السند من الرواة بل يحكم باعتباره و لو كان بعدهم غير معلوم الحال، فكذلك يحتمل ان يكون المراد به توثيق أصحاب الإجماع فى أنفسهم فيكون معناه ان الجماعة المذكورين ثقات و ان كان بعضهم واقفيا أو فطحيا، أو غيرهما من المذاهب الباطلة، فالسند إذا تم من غير ناحيتهم فهو تام من جهتهم أيضا، و بما ان كلا من الأمرين محتمل الإرادة فى نفسه فيصبح معقد الإجماع مجملا، فلا يمكن الاعتماد عليه الا فى المقدار المتيقن منه و هو الأخير.

و لعدم الاعتماد على مراسيل مثل ابن ابى عمير، و صفوان من يحيى، و أحمد بن ابى نصر البزنطى و غيرهم ممن عرفوا بأنهم لا يرسلون أو لا يرون الا عن ثقة الى غير ذلك من القرائن التى يذكر للوثوق بصدور الرواية.

فعلى هذه الجهات يكون علم الرجال عنده من أهم ما يتوقف عليه رحى الاستنباط و الاجتهاد، إذ به يعرف الثقة عن الضعيف، و به يميز الغث عن السمين و لا مناص له الا من الرجوع الى علم الرجال فى معرفة كل واحد من رجال السند

---

(۱) صلاة مصباح الفقيه/ ۱۲.

....

ليظهر له انه موثوق به ليؤخذ بخبره أو انه ضعيف لئلا يعتمد على اخباره.

و ربما يظهر من بعضهم الاعتماد على الخبر الضعيف بعمل الأصحاب على طبقة، أو الاعتماد على تصحيح ما يصح عن الجماعة، أو الاعتماد على مراسيل مثل هؤلاء الثلاثة، و لكن إذا كان مورد الاستنباط مشتملا على صنفين من الاخبار قد عمل بكل منهما ثلة من الأصحاب، أو لم يحرز إعراض الأصحاب و لا عملهم على طبق الخبر فيحتاج الى علم الرجال فى ترجيح أحد الخبرين على الأخر.

و ربما يظهر من بعضهم الاعتماد ببعض ما ذكرناه دون أخر فيكون احتياجه الى علم الرجال أشد.

الى غير ذلك من الأقوال التى يجدها المتتبع فى حالاتهم فى الاعتماد الى بعض قرائن التوثيق و عوامل الاعتبار دون آخر.

عدم الاحتياج المبرم الى علم الرجال فى العمل بالكتب الأربعة و نظائرها

و بالجملة وقع الأصحاب فى حيص و بيص فى الاحتياج فى استنباط الأحكام الشرعية إلى علم الرجال فمنهم مفرط و منهم مفرط و منهم متوسطات.

و الذى يختلج بالبال و أظنه عليه عمل جل الأصحاب و ان أنكره بعضهم باللسان و لكن قلبه مطمئن به: هو عدم الاحتياج المبرم الى علم الرجال فى الاعتماد على الاخبار الموجودة فى كتب أصحابنا المعروفة خصوصا الكتب الأربعة.

فوائد علم الرجال

و لا- يخفى أن لمعرفة علم الرجال فوائد: و يكون من قرائن صحة النقل، و عوامل التوثيق، لأنه بمعرفته يعرف من نص علماء الرجال على وثاقته مع صحة عقيدته، كما انه يعرف بذلك من نصوا على مدحه و جلالته و ان لم يوثقوه مع كونه من أصحابنا كما يعرف بذلك وثاقته مع فساد مذهبه، كعلى بن الحسن الطاطرى الكوفى و غيره،

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۶۱

....

كما يعرف بذلك كون الرجل من أصحاب الإجماع، أو من أصحاب الأصول، أو شيوخ الإجازة، أو الرواية، أو انه يصح الاعتماد بكتابه مع كونه مجهولا، أو ضعيفا كأخبار على بن أبى حمزة البطائنى عن الصادق عليه السّلام، و قد يكون الرجل مما وقع الاختلاف على وثاقته و ضعفه الا انه يرجح وثاقته الى غير ذلك.

[تتميم فى علم الدراية]

أنحاء الخبر على اصطلاح المتأخرين

و السر فى عدم الاحتياج المبرم الى علم الرجال هو ان الذى استقر عليه اصطلاح المتأخرين من الأصحاب من زمن السيد الأجل السيد أحمد بن طاوس المتوفى ۶۷۳ ه ق استاد العلامة الحلى المتوفى ۷۲۶ (قدس سرهما) هو تنويع الحديث المعتبر فى الجملة إلى الأنواع الثلاثة من الصحيح، و الحسن، و الموثق: بأنه ان كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح، و ان كانوا اماميين ممدوحين بدونه كلا- أو بعضا فحسن. و ان كانوا بعضا أو كلا غير اماميين مع توثيق الكل فموثق. فالضعيف عندهم ما كان كلا أو بعضا غير اماميين موثقين.

و لكن هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدماء الأصحاب كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل المتعارف فيهم هو إطلاق الصحيح على كل حديث يصح الاعتماد عليه اما فى حد نفسه أو بلحاظ احتفافه و اقترانه بما يوجب الوثوق و الاطمئنان و ان لم يكن راويه عدلا أو ثقة أو حسنا فى حد نفسه.

و لقد أجاد صاحب الحدائق فى المقام حيث قال:

«لا- يخفى على من تتبع السير و الاخبار و طالع الكتب المدونة فى تلك الآثار فان المستفاد منها- على وجه لا يكون فيه الشك- انه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم عليهم السّلام الى وقت المحمدين الثلاثة «۱» فى مدة تزيد على ثلاثمائة سنة

---

(۱) و هم:

۱- الشیخ الأجل محمد بن یعقوب الکلینی المتوفی ۹- ۳۲۸ مؤلف کتاب الکافی.

۲- و الشیخ الصدوق محمد بن علی بن بابویه القمی المتوفی ۳۸۱ مؤلف کتاب من لا یحضره الفقیه.

۳- شیخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسی المتوفی ۴۶۰ جامع کتابی التهذیب و الاستبصار.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۲

....

ضبط الأحادیث و تدوینها فی مجالس الأئمة، و المسارعة إلی إثبات ما یسمعونه خوفا من تطرق السهو و النسیان، و عرض ذلک إلیهم و قد صنفوا تلک الأصول الأربعمائة المنقولة کلها من اجوبتهم علیهم السّلام و انهم ما کانوا یستحلون روایة ما لم یجزموا بصحته، و قد روی انه عرض علی الصادق علیه السّلام: کتاب عبید اللّه بن علی الحلبی فاستحسنه و صححه «۱»، و علی العسکری علیه السّلام کتاب یونس بن عبد الرحمن «۲» و کتاب فضل بن شاذان «۳» فاثنی علیهما، و کانوا علیهم السّلام یوقفون شیعتهم علی أحوال أولئک الکذابین، و یأمرونهم بمجانبتهم و عرض ما یرد من جهتهم علی الکتاب العزیز

---

(۱) عبید اللّه الحلبی ثقة کوفی صنف کتابا عرضه علی الامام الصادق (ع) فاستحسنه و قرضه بقوله: لیس لهؤلاء فی الفقه مثله قال شیخنا العلامة الطهرانی فی الذریعة ج ۱۶/ ۲۸۱:

و فی رجال البرقی و تبعه فی الخلاصة انه أول ما صنف فی الفقه، و لکن یظهر من النجاشی ان أول ما کتب فی الفقه من الشیعة کتاب ابی رافع و کتاب السنن لأبی رافع اه.

(۲) یونس بن عبد الرحمن مولی علی بن یقطین کان وجها فی أصحابنا متقدما عظیم المنزلة، روی عن ابی الحسن موسی، و الرضا علیهما السلام، و کان الرضا علیه السّلام یشیر إلیه فی العلم و الفتیا، و کان ممن بذل له علی الوقف مال جزیل و امتنع من أخذه و ثبت علی الحق له کتب کثیرة، روی الصدوق عن ابی هاشم الجعفری أنه عرضت علی ابی محمد صاحب العسکر علیهما السلام: کتاب یوم و لیلة لیونس فقال لی: تصنیف من هذا؟

فقلت تصنیف یونس مولی ال یقطین فقال أعطاه اللّه بکل حرف نورا یوم القیمة. توفی سنة ثمان و مائتین (۲۰۸) کذا فی مجمع الرجال ج ۶/ ۳۰۷.

(۳) فضل بن شاذان کان ثقة أحد أصحابنا الفقهاء، و المتکلمین یقال انه صنف مائة و ثمانین کتابا، کان من أصحاب الهادی و العسکری علیهما السلام قال أبو محمد علیهما السلام بعد ان تفحص کتاب یوم و لیلة ورقة ورقة قال: هذا صحیح ینبغی ان یعمل به، کذا فی مجمع الرجال ج ۵/ ۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۳

....

و السنة النبویة و ترک ما خالفهما الی آخر ما افاده فلاحظ «۱».

یشهد لکون الأخبار الموجودة فی کتب أصحابنا الإمامیة المعروفة- کالکتب الأربعة و نظائرها- صحیحة باصطلاح القدماء، أمور:

تصریح الکلینی بان ما فی الکافی من الآثار الصحیحة عن الصادقین

منها: ما قال شیخنا الأجل ثقة الإسلام محمد بن یعقوب الکلینی المتوفی ۳۲۸ أو ۳۲۹ سنة تناثر النجوم فی طلیعة کتابه القیم الکافی الشریف، و إلیک نص عبارته.

قد فهمت یا أخی ما شکوت من اصطلاح «۲» أهل دهرنا علی الجهالة و توازرهم «۳» و سعیهم فی عمارة طرقها و مباینتهم العلم و اهله الی ان قال:

و ذکرت أمورا قد أشکلت علیک لا تعرف حقائقها لاختلاف الروایة فیها، و انک تعلم ان اختلاف الروایة فیها لاختلاف عللها، و أسبابها، و انک لا تجد بحضرتک من تذاکره و تفاوضه ممن تثق بعلمه فیها، و قلت انک تحب ان یکون عندک کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین ما یکتفی به المتعلم، و یرجع الیه المسترشد، و یأخذ منه من یرید علم الدین، و العمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السّلام و السنن القائمة التی علیها العمل، و بها یؤدی فرض اللّه عز و جل، و سنة نبیه صلّی اللّه علیه و آله و قلت: لو کان ذلک رجوت ان یکون ذلک سببا یتدارک اللّه تعالی بمعونته و توفیقه إخواننا و أهل ملتنا و یقبل بهم الی مراشدهم الی ان قال.

و قد یسر اللّه و له الحمد تألیف ما سئلت و أرجو ان یکون بحیث توخیت «۴» فمهما کان فیه تقصیر فلم تقصر نیتنا فی إهداء النصیحة إذ کانت واجبة لإخواننا و أهل ملتنا مع ما رجونا ان نکون مشارکین لکل من اقتبس منه و عمل بما فیه فی دهرنا هذا

---

(۱) الحدائق الناضرة ج ۱/ ۹.

(۲) ای تصالحهم و توافقهم.

(۳) التوازر: التعاون.

(۴) ای تحریت و قصدت.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۶۴

....

و فی غابره الی انقضاء الدنیا إذ الرب جل و عز واحد و الرسول محمد خاتم النبیین صلوات اللّه و سلامه علیه و آله واحد و الشریعة واحدة و حلال محمد حلال و حرامه حرام الی یوم القیمة، و وسعنا قلیلا کتاب الحجة و ان لم نکمله علی استحقاقه لأنا کرهنا ان نبخس «۱» حظوظه «۲» کلها «۳».

و لا یخفی ان ظاهره بل صریحه ان السائل إنما سئل محمد بن یعقوب تألیف کتاب جامع لفنون علم الدین بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السّلام، و محمد بن یعقوب (قدس سره) قد لبّی دعوته بتألیف کتاب الکافی، و ظاهر العبارة التی حکینا بل صریحها انه (قدس سره) کتب الخطبة بعد إتمام الکتاب لقوله: «قد یسر اللّه و له الحمد تألیف ما سئلت»، و قوله «و وسعنا قلیلا کتاب الحجة».

و واضح ان ما ذکره شهادة صریحة بعد الفراغ من تألیفه بصحة جمیع ما فی کتابه و انها من الآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السّلام.

و یمکن الاستشهاد بمقاله هذا بصحة أحادیث ما فی الکافی بوجوه أشار إلیها شیخنا الحر العاملی ره:

وجوه الاستشهاد لصحة أحادیث الکافی

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج ۱، ص: ۶۴

منها: قوله بالآثار الصحیحة، و معلوم انه لم یذکر فیه قاعدة یمیز بها الصحیح عن غیره لو کان فیه غیر صحیح، و لم یکن اصطلاح المتأخرین موجودا فی زمانه قطعا و لا یمکن انطباقه علی ما فیه، فعلم ان کل ما فیه صحیح باصطلاح القدماء بمعنی الثابت عن المعصوم علیه السّلام و لو بالقرائن القطعیة و المتواترة.

و منها: وصفه لکتابة هذا بالأوصاف المذکورة البلیغة التی یستلزم ثبوت أحادیثه کما لا یخفی.

---

(۱) ای ننتص و نترک.

(۲) و الحظوظ جمع کثرة للخط و هو النصیب.

(۳) أصول الکافی ج ۱/ ۵ الی ۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۵

....

و منها: ما ذکره من انه صنف الکتاب لازالة حیرة السائل و معلوم انه لو لفق کتابه من الصحیح و غیره و ما ثبت اعتباره من الاخبار و ما لم یثبت لزاد السائل حیرة و اشکالا فعلم أن أحادیثه کلها ثابتة.

و منها: انه ذکر انه لم یقصر فی إهداء النصیحة و انه یعتقد وجوبها فکیف لا یرضی بالتقصیر فی ذلک و یرضی بان یلفق کتابه من الصحیح و الضعیف مع کون القسمین متمیزین فی زمانه قطعا «۱».

قلت: کیف لا و قد نسب النجاشی للکلینی (قدس سره) تألیف کتاب الرجال «۲».

وجوه التی ذکرها بعض الأساطین لعدم کون جمیع ما فی الکافی صحیحة و دفعها

الأول قوله دام ظله: ان السائل إنما سئل محمد بن یعقوب تألیف کتاب مشتمل علی الآثار الصحیحة عن الصادقین سلام الله علیهم و لم یشترط علیه ان لا یذکر فیه غیر الروایة الصحیحة، أو ما صح عن غیر الصادقین علیهم السّلام، و محمد بن یعقوب قد أعطاه ما سئله فکتب کتابا مشتملا علی الآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السّلام فی جمیع فنون علم الدین و ان اشتمل کتابه علی غیر الآثار الصحیحة عنهم علیهم السّلام، أو الصحیحة عن غیرهم أیضا استطرادا و تتمیما للفائدة إذ لعل الناظر یستنبط صحة روایة لم تصح عند المؤلف أو لم تثبت صحتها.

ثم ذکر اثنی عشر موردا رواه الکلینی فی الکافی عن غیر المعصومین «۳».

و فیه: ان الکلینی (قدس سره) صنف الکافی لازالة حیرة السائل و واضح انه لو لفق کتابه من الصحیح و غیره و لم یذکر فیه قاعدة یمیز بها الصحیح عن غیره لزاد السائل حیرة و اشکالا، فیعلم ان أحادیث الکافی کلها بحسب اعتقاده ثابتة عن المعصوم

---

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۶۴.

(۲) رجال النجاشی ط مصطفوی/ ۱۹۲.

(۳) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۱۰۱ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۶

....

علیه السّلام و لو بالقرائن.

و أنت خبیر بـان ذکر موارد نـادرة فی کتابه العظیم عن بعض الأصحاب مع التصریح بأسمائهم استطرادا و تتمیما للفائدة لا ینافی ما وعده و لا یوجب حیرة السائل و اشکاله کما لا یخفی.

و بالجملة و زان ذکر هذه الکلمات عن أصحابنا و لو مع عدم التصریح بأسمائهم- مع انه صرح بأسمائهم- وزان ذکر معانی الألفاظ عن أرباب اللغة فکما لا ینافی ذکر معانی اللغة عن أصحابها کون مجموع الکتاب مرویا عن الصادقین علیهم السّلام فکذلک ذکر تلک الموارد.

مع انه یمکن إرجاع بعض تلک الموارد بوجه الی المعصوم علیه السّلام کما لا یخفی فتدبر.

الثانی: قوله دام ظله انه لو سلم ان محمد بن یعقوب شهد بصحة جمیع روایات الکافی فهذه الشهادة غیر مسموعة فإنه ان أراد بذلک ان روایات کتابه فی نفسها واجدة لشرائط الحجیة فهو مقطوع البطلان، لان فیها مرسلات و فیها روایات فی إسنادها مجاهیل، و من اشتهر بالوضع و الکذب کأبی البختری و أمثاله. و ان أراد بذلک ان تلک الروایات و ان لم تکن فی نفسها حجة الا انه دلت القرائن الخارجیة علی صحتها و لزوم الاعتماد علیها فهو أمر ممکن فی نفسه و لکنه لا یسعنا تصدیقه و ترتیب أثار الصحة علی تلک الروایات غیر الواجدة لشرائط الحجیة فإنها کثیرة جدا و من البعید جدا وجود امارة الصدق فی جمیع هذه الموارد.

مضافا الی ان اخبار محمد بن یعقوب بصحة جمیع ما فی کتابه حینئذ لا یکون شهادة و انما هو اجتهاد استنبطه مما اعتقد انه قرینة علی الصدق، و من الممکن ان ما اعتقده قرینة علی الصدق لو کان وصل إلینا لم یحصل لنا ظن بالصدق أیضا فضلا عن الیقین «۱».

---

(۱) معجم رجال الحدیث ۱/ ۱۰۳ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۷

....

و فیه: ان الظاهر بل المقطوع أن الکلینی (قدس سره) أراد بصحة ما فی الکافی الشق الثانی- و هو کون روایات الکافی معتبرات یصح الاعتماد علیها و ان کان بواسطة القرائن- و استبعاده دام ظله غیر مسموع کیف؟! و قد ألّفه الکلینی طیلة عشرین سنة کما صرح بذلک شیخنا النجاشی فی رجاله، و قد کان حیا فی زمن سفراء الناحیة المقدسة «۱».

کلام السید بن طاوس فی موقف الکافی

بل عن السید بن طاوس فی کشف المحجة أنه توفی الکلینی قبل وفات علی بن محمد السمری رحمه اللّه لان علی بن محمد السمری توفی فی شهر شعبان ثلاثمائة، و تسع و عشرین (۳۲۹) و محمد بن یعقوب الکلینی توفی ببغداد سنة ثلاثمائة و ثمان و عشرین (۳۲۸) فتصانیف هذا الشیخ محمد بن یعقوب و روایاته فی زمن الوکلاء المذکورین و فی وقت یجد طریقا الی تحقیق منقولاته و تصدیق مصنفاته «۲».

حدس المحدث النوری فی عرض الکافی لسفراء الناحیة

اشارة

أضف الی ذلک حدس شیخنا المحدث النوری (ره) من عبارة السید الأجل بأن الکلینی (قدس سره) کأنه عرض الکتاب علی أحد السفراء و إمضائه، و حکمه بصحته و هو عین إمضاء الإمام علیه السّلام.

بل صرح بأن التأمل فی مقدمات کتابه یورث الظن القوی، و الاطمئنان التام و الرکون بما ذکره ابن طاوس، لأن الکلینی (رحمه اللّه) کان وجه الطائفة، و عینهم و مرجعهم کما صرحوا به، و فی بلدة اقامة النواب، و کان غرضه من التألیف العمل به فی جمیع ما یتعلق به بأمور الدین، لاستدعائهم و سؤالهم إیاه عن ذلک، کما صرح به فی أول الکتاب، خصوصا قوله (ره):

---

(۱) و هم الأجلاء: ۱- عثمان بن سعید العمری.

۲- و ولده أبو جعفر محمد.

۳- و أبو القاسم حسین بن روح. ۴- و علی بن محمد السمری رحمهم اللّه تعالی.

(۲) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۵۳۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۶۸

....

«و قلت انک تحب ان یکون کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون الدین ما یکتفی به المتعلم و یرجع الیه المسترشد، و یأخذ منه من یرید علم الدین و العمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السّلام، و السنن القائمة التی علیها العمل، و بها تؤدی فرض اللّه، و سنن نبیه صلّی اللّه علیه و آله.

ثم قال شیخنا النوری: ان غرض الکلینی (قدس سره) لم یکن کالغرض فی جملة من المؤلفات من اقتناء جمیع ما ورد فی ثواب الأعمال و عقابها و خصال الخیر و الشر، و علل الشرائع و غیرها، بل للأخذ و التمسک به، و التدین به، و العمل بما فیه و کان، بمحضره فی بغداد من یسئلون عن الخبر بتوسط أحد من النواب عن صحة بعض الاخبار و جواز العمل به و فی مکاتیب محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری إلیه علیه السّلام جملة وافرة و غیرها.

و من البعید غایة البعدانه رحمه اللّه فی مدة تألیفه و هی عشرون سنة لم یعلمهم بذلک و لم یعرضه علیهم مع ما کان فیما بینهم من المخالطة و المعاشرة بحسب العادة الی ان قال بعد کلام طویل.

فمن البعید غایة البعدان أحدا منهم لم یطلب من الکلینی هذا الکتاب الذی عمله لعمل کافة الشیعة، أو لم یره عنده و لم ینظر الیه، و قد عکف علیه وجوه الشیعة و عیون الطائفة.

و بالجملة فالناظر الی جمیع ذلک لعله یطمئن بما أشار إلیه السید الأجل «۱» إلی أخر ما ذکره فلاحظ «۲».

تمامیة حدس المحدث النوری و ان لم یکن الکلینی مقیما ببغداد طیلة تألیف الکافی

و لا یخفی ان ما افاده شیخنا النوری (قدس سره) یتم و ان لم یکن الکلینی مقیما

---

(۱) یعنی السید الأجل ابن طاوس فی کشف المحجة/ ۱۵۹.

(۲) المستدرک ج ۳/ ۵۳۲/ ۵۳۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۶۹

....

ببغداد طيلة تأليفه بل انتقل إليها أخيرا قبل موته و قد استقرب أستادنا العلامة البروجردى (قدس سره) انه سافر الى بغداد قبل موته بسنتين أو أكثر و نزل بمحلة باب الكوفة و سمعه منها أيضا جماعة من البغداديين و الكوفيين و كان بها الى ان توفى و دفن بمقبرة تلك المحلة إلخ «۱».

أ ليس من البعيد أن الكلينى- و هو شيخ أصحابنا بلا نكير- كان مقيما فى بلدة سفراء الناحية المقدسة سنتين أو أكثر و لم يعلم هو: ان سفراء الناحية مقيمون فى تلك البلدة، و لم يطلعوا بورود شيخ من أصحابنا فى بلدهم فى تلك المدة، و لم يكن بينه و بينهم تلاق أصلا مع انه بنص أستادنا العلامة (ره) كان يتردد إليه جماعة من البغداديين و الكوفيين و يسمعون منه، ثم انه من المستبعد جدا انه عند الملاقاة و التردد لم يعرض عليهم ما ألفه لعمل الشيعة طيلة سنين متمادية، ثم أبعد منه عدم مطالبتهم إياه كتابه القيم الذى عكف عليه منذ تأليفه وجوه الشيعة و عيون الطائفة، فلو كان كتابه هذا مشتملا على الصحيح و السقيم مع عدم ذكر ما يتميز به الصحيح عن القيم و لم يكن ما اصطلح عليه المتأخرون معروفا بينهم لوجب عليهم أعلامه بذلك، و هل يصح منهم التسامح فى هذا الأمر العظيم حاشاهم.

مناقشة بعض فى الحدس و دفعها

و ما يروم فى بعض الألسن انه لو كان بينه و بينهم مخالطة لا بد و ان يروى عن أحد من نواب الناحية المقدسة فى أبواب الكافى، أو انه لو عرض هو نفسه كتابه عليهم لذكره فى ديباجة كتابه، غير وجيه لأنه لم يتعارف من الناحية المقدسة تصديق جوامع حديثية أصحابنا بل لم يعهد الا نادرا، و لعله لم يكن صلاح الطائفة المحقة فى ذلك أيضا كما لا يخفى على اللبيب، و لذا ترى ان الشيخ الجليل حسين بن روح ثالث النواب الأربعة المتوفى ۳۲۶ ق أنفذ كتاب التأديب الذى ألفه نفسه الى قم

---

(۱) تجريد أسانيد الكافى ج ۱/ ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۷۰

....

و كتب الى جماعة من الفقهاء بها، فقال لهم انظروا فى هذا الكتاب و انظروا فيه شىء يخالفكم؟ إلخ «۱» مع انه كان الاولى عرضه على الناحية المقدسة و السؤال عنه عليه السّلام و الظاهر، ان ذلك ليس الا لعدم بنائهم على ذلك ليقوى فكره الشيعة و يتهيئوا للغيبة الكبرى فتدبر.

نعم عند وقوع الفتنة و وجود جو فاسد من شخص أو أشخاص فاسدين كان على الناحية المقدسة و السفراء، إرشاد الأمة، و حفظهم عن الضلالة، فلعله لأجل ذلك لم يروا الكلينى فى الكافى عن أحد النواب الأربعة، و لم يصرح فى ديباجته عرضه عليهم فتدبر.

و بالجملة الناظر اللبيب و الواقف بأوضاع ذاك العصر يحدس حدسا قويا ان الكافى عرض على أبواب الناحية المقدسة و لا أقل على واحد منهم و كان موردا لتاييدهم نعم الجزم بذلك مشكل.

تأييد من العلامة المجلسى فى اعتبار اخبار الكافى

و لقـد أجاد شـيخنا العلامهٔ المجلسـى (قدس سره) حيث قال فى حق الكافى و نحوه «و الحق عندى فيه (يعنى الكافى) ان وجود الخبر فى أمثال تلك الأصول المعتبرهٔ مما يورث جواز العمل به لكن لا بد من الرجوع الى الأسانيد لترجيح بعضـها على بعض عند التعارض فـان كون جميعهـا معتبرهٔ لا ينافى كون بعضـها أقوى، و اما جزم بعض المجازفين بكون جميع الكافى معروضا على القائم عليه السّـلام لكونه فى بلـدهٔ السـفراء فلاـ يخفى مـا فيه على ذى لب نعم عـدم إنكـار القائم و آبائه صـلوات اللّه عليه و عليهم عليه و على أمثاله فى تأليفاتهم و رواياتهم مما يورث الظن المتاخم للعلم بكونهم راضين بفعلهم و مجوزين للعمل بأخبارهم «۲».

---

(۱) قال فى الذريعهٔ ج ۳/ ۲۱۰: فكتب الفقهاء إليه: انه كله صـحيح و ما فيه شيء يخالف، الا قولكم فى الصاع فى الفطرهٔ نصف صاع من طعام و الطعام عندنا مثل الشعير من كل واحد صاع.

(۲) مرأهٔ العقول ج ۱/ ۶ من الطبعهٔ القديمهٔ.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۷۱

عدم الملازمهٔ بين اعتبار الخبر و العمل على طبقه

و إياك ان تتوهم مما ذكرنا انه إذا كانت جميع ما فى الكافى صحيحهٔ فلأى جهۀ لم يكن العمل على طبق جميعها؟!! و لأى علهٔ عنون الكلينى فى مقدمهٔ الكافى: الخبرين المتعارضـين و كيفيهٔ علاجهما؟!! و ذلك لما أشـرنا ان مجرد الوثوق بصدور الخبر لا يلازم العمل به ما لم ينضم إليه جهـهٔ الصـدور و قد صدر من الأئمهٔ المعصومين سـلام اللّه عليهم لمصالح راجعهٔ إلى أنفسـهم المقدسهٔ أو شـيعتهم اخبار لم يكن لبيان الأحكام الواقعيـهٔ و لـذا ورد من ناحيتهم ترجيح أحد الخبرين على الأخر بموافقهٔ الكتاب أو مخالفهٔ العامهٔ أو كونه موافقا للمجمع عليه و فيما لا يوجد مرجح جوزوا الأخذ بأحدهما من باب التسليم.

و بمـا ذكرنـا يظهر ضـعف مـا افـاده دام ظله أخيرا: من ان اخبـار الكلينى بصـحهٔ جميع مـا فى كتـابه لا يكون شـهادهٔ و انما هو اجتهاد استنبطه «۱».

مضافا إلى ما نشـير الى ضعفه عند الكلام فى اعتبار كتاب من لا يحضره الفقيه، و حاصله انه كيف يقبل قول الكلينى فى توثيق الرجل و تضـعيفه و لا يقبل قوله فى اعتبار الخبر و صحته مع انه من خريط فن الرجال و كان له كتاب فى الرجال فلاحظ الثالث: قوله دام ظله انه يوجـد فى الكـافى روايات شاذهٔ لو لم نـدّع القطع بعـدم صـدورها من المعصوم عليه السّـلام فلا شك فى الاطمئنان به، و مع ذلك كيف يصح دعوى القطع بصحهٔ جميع الروايات و انها صدرت من المعصومين عليهم السّلام «۲».

و فيه: ان المدعى الاطمئنان بصدور ما فى الكافى عن المعصومين عليهم السّـلام لا العمل بكل ما فيه و كم فرق بينهما و قد عرفت بما لا مزيد عليه عوامل حصول الاطمئنان بصدورها و لا ينافى شذوذ بعض ما فيها و صدورها عنهم عليهم السّلام كما لا يخفى.

---

(۱) معجم رجال الحديث ج ۱/ ۱۰۳ من المقدمهٔ.

(۲) معجم رجال الحديث ج ۱/ ۱۰۴ من المقدمهٔ.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۷۲

كلمهٔ من المحدث البحرانى فى ان الأئمهٔ (ع) يلقون الخلاف لمصالح راجعهٔ إلى الشيعهٔ و الى أنفسهم الشريفهٔ

و قد صرح المحدث البحرانی: ان الأئمة صلوات اللّه علیهم ألقوا الخلاف بین الشیعة لمصالح راجعة إلیهم و الی أنفسهم الشریفة، بل ربما یجیبون فی المسئلة الواحدة أجوبة متعددة و ان لم یکن بها قائل من المخالفین فذکر موارد منها لاحظ المقدمة الاولی من مقدمات الحدائق ج ۱/ ۵.

و اما ما أیده دام ظله أخیرا لعدم کون جمیع روایات الکافی صحیحة بان الصدوق لم یکن یعتقد بصحة ما فی الکافی فغیر ظاهر.

و ذلک لان حاصل ما أفاد دام ظله فی ذلک هو انه لو کان جمیع روایات الکافی صحیحة عند الصدوق لما قال فی خطبة کتاب من لا یحضره الفقیه: «انی لم اقصد فیه قصد المصنفین من إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما افتی به و احکم بصحته و اعتقد انه حجة فیما بینی و بین ربی فان هذا الکلام ظاهر فی ان کتاب الکافی فی اعتقاد الصدوق کان مشتملا علی الصحیح و غیر الصحیح کسائر المصنفات، مع انه لو کان جمیع روایات الکافی صحیحة عند الصدوق لم تکن له حاجة الی تألیف کتاب من لا یحضره الفقیه، بل کان علیه إرجاع السید الشریف الی کتاب الکافی لکون الکافی أوسع و أشمل من کتابه «۱».

و سیجیء منا الکلام حول صحة ما فی کتاب من لا یحضره الفقیه ما یظهر لک جلیا إن شاء اللّه عدم تمامیة ما استظهره دام ظله من کلام الصدوق (ره) و تعلم وجود الحاجة لتصنیف کتاب من لا یحضره الفقیه و ان کان جمیع ما فی الکافی صحیحا عند الصدوق فارتقب حتی حین.

فتحصل مما ذکرنا: ان روایات الکافی صحیحة و حجة بین الکلینی و بین اللّه

---

(۱) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۴۰ و ۱۰۴ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۷۳

....

تعالی، و یطمئن بصدورها عن المعصومین علیهم السّلام مع انه لا اشکال و لا ریب فی اشتمال کتابه علی روایات لا تعد صحیحة علی مصطلح المتأخرین.

و لا ینافی ذلک اشتماله أحیانا علی ما یکون شاذا لا یصح الاعتماد و الإفتاء علی طبقه کما لا یخفی، کما لا یضر بوثاقة الرجل و عدالته کزرارة أو محمد بن مسلم- اخباره عما لا یصح الاعتماد علیه و الإفتاء علی طبقه فتدبر و اغتنم.

تصریح الصدوق لصحة ما فی کتاب من لا یحضره الفقیه

و منها: ما ذکره شیخنا محمد بن علی بن بابویه الملقب بشیخ الصدوق (قدس سره) المولود بدعاء صاحب الزمان علیه السّلام و المتوفی ۳۸۱ فی أول کتاب من لا یحضره الفقیه، فقال ما نصه:

«سئلنی «۱» ان أصنف له کتابا فی الفقه، و الحلال و الحرام، موفیا علی جمیع ما صنف فی معناه لیکون الیه مرجعه، و علیه معتمدة، و به أخذه، و یشترک فی اجره من ینظر فیه، و ینسخه. و یعمل بمودعه الی ان قال:

فأجبته الی ذلک لأنی وجدته له أهلا، و صنفت له هذا الکتاب بحذف الأسانید لئلا یکثر طرقه و ان کثرت فوائده، و لم اقصد فیه قصد المصنفین إلی إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما افتی به، و احکم بصحته، و اعتقد انه حجة بینی و بین ربی جل ذکره، و جمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة علیها المعول، و إلیها المرجع: مثل کتاب حریز بن عبد اللّه السجستانی «۲» و کتاب عبید اللّه

(۱) یعنی السید الشریف أبا عبد اللّه المعروف بنعمة اللّه.

(۲) حریز بن عبد اللّه السجستانی کوفی ثقة من أصحاب الصادق علیه السّلام کان ممن شهر السیف فی قتال الخوارج بسجستان فی زمان امام الصادق علیه السّلام قتله الشرار (الخوارج) بسجستان. له کتب تعد من الأصول.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۷۴

....

بن علی الحلبی «۱» و کتب علی بن مهزیار الأهوازی «۲» و کتب حسین بن سعید «۳» و نوادر أحمد بن محمد بن عیسی «۴» و کتاب نوادر الحکمة تصنیف محمد بن عمران الأشعری «۵» کتاب الرحمة لسعد بن عبد اللّه «۶» و جامع شیخنا محمد بن الحسن بن الولید «۷» و نوادر محمد بن ابی عمیر «۸» و کتاب المحاسن

---

(۱) تقدم ما یتعلق بعبید اللّه بن علی الحلبی و انه ثقة صنف کتابا عرضه علی الامام الصادق علیه السّلام و استحسنه و قرضه بقوله لیس لهؤلاء فی الفقه مثله.

(۲) علی بن مهزیار الأهوازی ثقة جلیل القدر واسع الروایة من أصحاب الأئمة- الرضا، و الجواد، و الهادی علیهم السّلام- یقال له من الکتب، ثلاثة و ثلاثون کتابا.

(۳) حسین بن سعید الأهوازی ثقة جلیل القدر من أصحاب الأئمة- الرضا، و الجواد، و الهادی علیهم السّلام- أصله کوفی انتقل مع أخیه الحسن إلی الأهواز، ثم تحول الی قم و توفی بها له ثلاثون کتابا.

(۴) أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری ثقة شیخ القمیین و وجههم بقم، و کان الرئیس الذی یأتی السلطان بها لقی الأئمة- الرضا، و الجواد، و الهادی- علیهم السّلام، له کتب عدیدة، منها کتاب النوادر، و کان غیر مبوب فبوبه داود بن کورة.

(۵) محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری القمی ثقة جلیل القدر کثیر الروایات له کتب، منها کتاب نوادر الحکمة، و هو کتاب حسن کبیر یعرفه القمیون بدبة شبیب، تشبیها لکتابة بدبة شبیب بیاع الثوم کان بقم له دبة ذات بیوت یعطی منها ما یطلب بلحاظ اشتمال کتابه علی ما تشتهیه الأنفس.

(۶) سعد بن عبد اللّه الأشعری القمی ثقة جلیل القدر، واسع الاخبار، له عدة کتب منها کتاب الرحمة، و هو مشتمل علی کتب جماعة توفی سنة ۲۲۹/ أو ۳۰۰/ أو ۳۰۱.

(۷) محمد بن الحسن بن الولید شیخ جلیل عارف بالرجال، موثوق به مات ۳۴۳. له کتب منها کتاب الجامع.

(۸) محمد بن ابی عمیر بغدادی الأصل، و المقام، من أوثق الناس عند الخاصة، و أنسکهم نسکا و أورعهم، و أعبدهم، أدرک من الأئمة: الکاظم، و الرضا، و الجواد علیهم السّلام، من أصحاب الإجماع، له کتب کثیرة منها کتاب النوادر توفی/ ۲۱۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۷۵

....

لأحمد بن ابی عبد اللّه البرقی «۱» و رسالة والدی «۲» رضی اللّه عنه الیّ و غیرها من الأصول و المصنفات التی طرقی إلیهما معروفة فی فهرست الکتب التی رؤیتها عن مشایخی و أسلافی، و بالغت فی ذلک جهدی مستعینا باللّه، و متوکلا علیه و مستغفرا من التقصیر» «۳».

قلت: و لا یخفی علیک ان مقاله هذا صریح فی الجزم بصحة أحادیث کتابة و الشهادة بثبوتها، و انها حجة فیما بینه و بین اللّه تعالی. و

فیه شهادهٔ بصحهٔ الکتب المذکورهٔ و غیرها، مما أشار الیه، و ثبوت أحادیثها، مع انه لم یکن کثیر من تلک الأحادیث مندرجا فی الصحیح علی مصطلح المتأخرین.

تصریح الشیخ البهائی بأن مراد الصدوق بالصحهٔ غیر ما هو المصطلح علیها عند المتأخرین

صرح شیخنا البهائی (قدس سره): بان کثیرا من تلک الأحادیث بمعزل عن الاندراج فی الصحیح علی مصطلح المتأخرین، و منخرط فی سلک الحسان و الموثقات، بل الضعاف ثم قال:

---

(۱) أحمد بن محمد بن خالد البرقی أصله کوفی هرب جده خالد الی برقهٔ قم، فأقام بها، ثقهٔ فی نفسه له کتب منها کتاب المحاسن و هو مشتمل علی عدهٔ کتب.

(۲) علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی. شیخ القمیین فی عصره، و فقیههم، و ثقتهم، قدم العراق و اجتمع مع ابی القاسم حسین بن روح رحمه اللّه، و سئله مسائل، ثم کاتبه بعد ذلک علی ید علی بن جعفر بن الأسود یسئله ان یوصل الی الامام الحجهٔ صاحب الأمر عجل اللّه فرجه الشریف، رقعهٔ یسئله فیها الولد فأوصلها و کان الجواب من الناحیهٔ: قد دعونا اللّه لک بذلک و سترزق ولدین ذکورین خیرین، فولد له أبو جعفر الصدوق مؤلف الکتاب، و أبو عبد اللّه، من أم ولد دیلمیهٔ، و کان أبو جعفر یقول: انا ولدت بدعوهٔ صاحب الأمر مفتخرا بذلک، توفی علی بن بابویه بقم، و قبره مزار معروف، له کتب کثیر منها کتاب الرسالهٔ الی ابنه ابی جعفر مؤلف هذا الکتاب و کثیرا ما ینقل عنه فی هذا الکتاب.

(۳) کتاب من لا یحضره الفقیه ج ۱/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۷۶

أول من قرر الاصطلاح الجدید فی تنویع الأحادیث

«ان أول من قرر الاصطلاح الجدید العلامهٔ «۱» و ان کثیرا ما یسلک مسلک المتقدمین هو و غیره من المتأخرین فیصفون: مراسیل بعض المشاهیر کابن ابی عمیر، و صفوان بن یحیی بالصحهٔ لما شاع من انهم لا یرسلون الا عمن یثقون بصدقه، بل یصفون بعض الأحادیث التی فی سندها من یعتقدون انه فطحی، أو ناووسی بالصحهٔ نظرا الی اندراجه فیمن أجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم.

و علی هذا جری العلامهٔ (قدس اللّه روحه) فی المختلف حیث قال فی مسئلهٔ ظهور فسق إمام الجماعهٔ: ان حدیث عبد اللّه بن بکیر صحیح، و فی الخلاصهٔ حیث قال ان طریق الصدوق الی ابی مریم الأنصاری صحیح و ان کان فی طریقه ابان بن عثمان مستندا فی الکتابین إلی إجماع العصابهٔ علی ما یصح عنهما.

و قد جری شیخنا الشهید الثانی (طاب ثراه) علی هذا المنوال أیضا کما وصف فی بحث الردهٔ من شرح الشرائع حدیث الحسن بن محبوب عن غیر واحد بالصحهٔ و أمثال ذلک فی کلامهم کثیر فلا تغفل اه» «۲».

استظهار بعض الأساطین من کلام الصدوق و الاشکال فیه

و قد توهم ان قول الصدوق فیما نقلنا عنه: انی لم اقصد قصد المصنفین إلخ.

إشارهٔ إلی الطعن فی مصنفات الأصحاب، کما یظهر ذلک أیضا من بعض الأساطین دام ظله أیضا حیث قال:

ان هذا الکلام ظاهر فی ان کتاب الکافی فی اعتقاد الصدوق کان مشتملا علی الصحیح و غیر الصحیح کسائر المصنفات اه «۳».

---

(۱) و لکن المعروف کما أشرنا ان أول المقرر لذلک أستاده الأجل السید أحمد بن طاوس نعم اشتهر الاصطلاح من زمن العلامة.

(۲) مشرق الشمسین/ ۲۷۰.

(۳) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۴ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۷۷

....

و لکنه یدفع بما أشار إلیه شیخنا الحر العاملی المتوفی ۱۱۰۴ ه ق.

«بان مراده (یعنی الصدوق) ان غیره أوردوا جمیع ما رووه و رجحوا أحد الطرفین لیعمل به کما فعل الشیخ فی التهذیب و الاستبصار، و لا ینافی ذلک ثبوت الطرف المرجوح عن الأئمة علیهم السّلام کما لا یخفی، و اما الصدوق فلم یورد المعارضات فی کتابه إلّا نادرا.

و یمکن ان یراد بقوله ذلک: ان غیره قصدوا إلی إیراد جمیع ما رووه و لکنهم یضعفون ما لا یعملون به، أو یتعرضون لتأویله کما فعل هو فی باقی کتبه.

و یمکن ان یکون أراد بالمصنفین غیر الکتب المعتمدة عند الأصحاب کالکافی و غیره مما لم تزل متمیزة عن غیرها عند الأصحاب قدیما و حدیثا حتی فی هذا الزمان کما یعرفه المحدث الماهر» «۱».

فتحصل ان مقال الشیخ الصدوق فی طلیعة الکتاب شهادة إجمالیة بصدور ما فی کتابه هذا عن المعصومین علیهم السّلام و انه حجة بینه و بین اللّه تعالی.

فقد ظهر ضعف ما استظهره دام ظله من هذا المقال ان کتاب الکافی فی اعتقاد الصدوق کان مشتملا علی الصحیح و غیره کسائر المصنفات توضیح الضعف ظاهر مما ذکرنا فتدبر.

کلام بعض الأساطین فی عدم کون جمیع ما فی الکافی صحیحة عند الصدوق و دفعه

کما ظهر ضعف اشکاله الثانی:

«بأنه ان کانت جمیع روایات الکافی صحیحة عند الشیخ الصدوق لم یکن حاجة الی کتابة کتاب من لا یحضره الفقیه بل کان علی الصدوق (قدس سره) ان یرجع السید الشریف الی کتاب الکافی و یقول له ان کتاب الکافی فی بابه ککتاب من لا یحضره الطبیب فی بابه شاف فی معناه اه» «۲».

---

(۱) الوسائل الجزء ۲۰/ ۶۲.

(۲) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۴۱ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۷۸

....

و هذا من عجیب الإشکال لأن السید الشریف بقرینة ذکر من لا یحضره الطبیب للرازی استدعی من الشیخ الصدوق کتابا مختصرا مفیدا فی الفقه و الحلال و الحرام حاویا لمهمات ما یحتاج الیه لیعمل به إذا لم یحضره فقیه، و ما استدعی عنه أشبه شیء برسالة عملیة

للعمل به بحیث یغنیه عن المراجعة إلی الفقیه نظیر ما صنفه الرازی، و الکافی الشریف کتاب مبسوط فی بابه مشتمل- کما عن بعض المشایخ- علی ستة عشرة ألف حدیث و مأة و تسعة و تسعین حدیثا (۱۶۱۹۹) «۱» مع ذکر جمیع السند غالبا مشتملا علی الاخبار الواردة فی الأصول و الفروع مع اشتماله علی فروع کثیرة، و کثیرا ما یذکر فی موضوع واحد اخبارا متعددة متحدة المضمون و یذکر الأخبار المتعارضة و یرجح احداها علی الأخری مع ان کتاب من لا یحضره الفقیه کما عن بعض المشایخ مشتمل علی خمس الاف و تسعمائة و ثمانیة و تسعین حدیثا ۵۹۹۸ حدیثا «۲» و قد بنی الشیخ الصدوق من أول الأمر فی کتابه هذا علی اختصار الأسانید و حذف أوائل الاسناد و وضع مشیخة فی آخر الکتاب لیعرف بها طریقه الی من روی عنه، و ربما أخل بذکر الطریق الی بعض، مع انه اقتصر علی الاخبار الواردة فی الفقه، و لم یذکر اخبارا متحدة المضمون و الاخبار المتعارضة إلا نادرا.

فلأجل ذلک کله بل لعله و لغیر ما ذکرنا لم یرجع الشیخ الصدوق السید الشریف إلی الکافی لا لعدم صحة روایته کما توهم فتدبر.

و لم یدع الصدوق ان ما فی کتابه مقطوع الصدور بل ادعی ان ما فیه حجّة بینه و بین اللّه تعالی فلا یتوجه علیه ما أورده دام ظله:

«ان الشیخ الصدوق قال فی باب الوصی یمنع الوارث ما: «وجدت هذا الحدیث إلا فی کتاب محمد بن یعقوب و لا رویته الا من طریقه» فلو کانت روایات

---

(۱) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۵۴۱.

(۲) الذریعة ج ۲۲/ ۲۳۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۷۹

....

الکافی کلها قطعیة الصدور فکیف یصح ذلک القول من الشیخ الصدوق (قدس سره) «۱»

المناقشة فی عدم کفایة تصحیح القدماء و دفعها

و مما ذکرنا کله یظهر ضعف ما افاده (دام ظله) فی الفصل الثانی فی تضعیف مقالة الصدوق (ره):

«ان تصحیح أحد الأعلام المتقدمین روایة لا ینفع من یری اشتراط حجیة الروایة بوثاقة راویها أو حسنه» «۲».

ضرورة أن الوثوق بصدور الخبر کاف فی مقام الاحتجاج و ان کان بلحاظ اشتماله علی قرائن داخلیة أو خارجیة کما تقدم فهل یصح القول بان الصدوق فی کتابه هذا ذکر ما لا یعتقد صحته و اعتباره بینه و بین اللّه تعالی، أو ان غایة ما تقتضیه مقالته هی الاخبار عن صحة روایته و حجیته عن رأیه و نظره و هذا لا یکون حجة فی حق غیره مع انه نسب الی الصدوق تألیف کتاب الرجال فهو خریط فن الرجال فهل یقبل قوله فی توثیق الرجال و تعدیلهم و ان کان ذلک عن رأیه و نظره و لا یقبل قوله فی اعتبار الخبر و صحته و اتکاء الصدوق فی التصحیح و التضعیف شیخه ابن الولید أو أحد المشایخ العظام و العلماء الأعلام من أحد طرق حصول الوثاقة و لیس ذلک بعزیز بل یکون دارجا بین المشایخ فتدبر.

و الی ما ذکرنا یشیر المحدث البحرانی بقوله:

«ان التوثیق و الجرح الذی بنوا علیه تنویع الاخبار انما أخذوه من کلام القدماء و کذلک الأخبار التی رویت فی أحوال الرواة من المدح و الذم إنما أخذوها عنهم فاذا اعتمدوا علیهم فی مثل ذلک فکیف لا یعتمدون علیهم فی تصحیح ما صححوه من الاخبار و اعتمدوه و ضمنوا صحته کما صرح به جملة منهم کما لا یخفی علی من لاحظ دیباجتی

---

(۱) معجم رجال الحدیث ۱/ ۴۰ من المقدمة.

(۲) معجم رجال الحدیث ۱/ ۱۰۵ من المقدمة.

....

الکافی و الفقیه، و کلام الشیخ فی العدة و کتابی الأخبار فإن کانوا ثقاة عدولا فی الاخبار بما أخبروا به ففی الجمیع، و الا فالواجب تحصیل الجرح و التعدیل من غیر کتبهم و انی لهم به!! الی أخر ما ذکره فلاحظ» «۱».

فتحصل مما ذکرنا ان ما فی کتاب من لا یحضره الفقیه صحیح و حجة فیما بین الصدوق و بین اللّه تعالی و یطمئن بصدورها عن المعصوم علیه السّلام مع اشتماله علی اخبار لا تعد صحیحتا علی مصطلح المتأخرین.

و هذا المقدار کاف فی الوثوق بصدور ما فیه، و إیاک ان تتوهم مما ذکرنا ان مجرد الوثوق بصدور الخبر کاف فی العمل به ما لم ینضم إلیه جهة الصدور و انه صدر لبیان الحکم الواقعی. فلا ینافی ما ذکرنا شذوذ بعض ما فیه، و عدم عمل الأصحاب علی طبقه لجهات آخر، کما أشرنا فی ذیل ما یرتبط باعتبار ما فی الکافی فلاحظ.

کلمة طویلة الذیل من الشیخ فی ان اخبار التهذیبین صحیحة باصطلاح القدماء

و مما یشهد لکون الأخبار الموجودة فی کتب الأصحاب صحیحة باصطلاح القدماء ما قاله شیخ الطائفة (قدس سره) المتوفی ۴۶۰/ ق فی مبتدء الاستبصار. قال:

«فانی لما رأیت جماعة من أصحابنا لما نظروا فی کتابنا الکبیر الموسوم بتهذیب الأحکام و رأوا ما جمعنا فیه من الاخبار المتعلقة بالحلال و الحرام وجدوها مشتملة علی أکثر ما یتعلق بالفقه من أبواب الأحکام و انه لم یشذ عنه فی جمیع أبوابه و کتبه مما ورد فی أحادیث أصحابنا و کتبهم و أصولهم و مصنفاتهم الا نادر قلیل و شاذ یسیر و انه یصلح ان یکون کتابا مذخورا یلجأ الیه المبتدی فی تفقهه و المنتهی فی تذکره و المتوسط فی تبحره، فان کلا منهم ینال مطلبه و یبلغ بغیته الی ان قال:

و سئلونی تجرید ذلک و صرف العنایة إلی جمعه و تلخیصه و ان ابتدئ فی کل

(۱) الحدائق الناضرة ج ۱/ ۱۶.

....

باب بإیراد ما اعتمده من الفتوی و الأحادیث ثم أعقب بما یخالفها من الاخبار، و أبین وجه الجمع بینها علی وجه لا أسقط شیئا منها ما أمکن، و اجری فی ذلک علی عادتی فی کتابی الکبیر، و ان أشیر فی أول الکتاب إلی جملة مما یرجح به الأحادیث بعضها علی بعض و لأجله جاز العمل بشیء منها دون جمیعها، و انا مبین ذلک علی غایة من الاختصار الی ان قال:

«و اعلم ان الاخبار علی ضربین متواترة و غیر متواترة فالمتواتر منها ما أوجب العلم فما هذا سبیله یجب العمل به من غیر توقع شیء ینضاف الیه و لا أمر یقوی به. و ما لیس بمتواتر علی ضربین فضرب منه یوجب العلم أیضا و هو کل خبر تقترن إلیه قرینة توجب العلم و ما یجری هذا المجری یجب أیضا العمل به و هو لاحق بالقسم الأول».

ثم أشار الی بعض القرائن الی ان قال:

«و اما القسم الأخر فهو كل خبر لا يكون متواترا و يتعرى من واحد من هذه القرائن فإن ذلك خبر واحد و يجوز العمل على شروط».

«فان كان الخبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لأنه من الباب الذى عليه الإجماع فى العمل الا ان يعرف فتاواهم بخلافه فيترك لأجلها العمل به».

«فان كان هناك ما يعارضه فينبغى ان ينظر فى المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة فى الطرفين، و ان كانا سواء فى العدالهٔ عمل على أكثر الرواهٔ عددا، و ان كانا متساويين فى العدالهٔ و العدد و هما عاريان من جميع القرائن التى ذكرناها، نظر فان كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذى يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل بذلك عاملا بالخبرين معا».

«و إذا كان الخبران يمكن العمل بكل منهما و حمل الآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل و كان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه

....

صريحا أو تلويحا لفظا أو دليلا و كان الآخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شىء من الاخبار».

«و إذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر و كان متحاذيا كان العامل مخيرا فى العمل بأيهما شاء، و إذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الآخر جملهٔ لتضادهما و بعد التأويل بينهما كان العامل أيضا مخيرا فى العمل بأيهما شاء من جههٔ التسليم، و لا يكون العاملان بهما على هذا الوجه إذا اختلفا و عمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا و لا متجاوزا حد الصواب. إذ روى عنهم عليهم السّلام انهم قالوا: إذا ورد عليكم حديثان و لا تجدون ما ترجحون به أحدهما على الأخر مما ذكرناه كنتم مخيرين فى العمل بهما، و لأنه إذ ورد الخبران المتعارضان و ليس بين الطائفهٔ إجماع على صحهٔ أحد الخبرين، و لا على إبطال الخبر الأخر فكأنه إجماع على صحهٔ الخبرين، و إذا كان الإجماع على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا».

«و أنت إذا فكرت فى هذه الجملهٔ وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاخبار و وجدت أيضا ما عملنا عليه فى هذا الكتاب و فى غيره من كتبنا فى الفتاوى فى الحلال و الحرام لا يخلو من واحد من هذه الأقسام إلى آخر ما ذكره اه» «۱».

أقول: نقلنا العبارهٔ بطولها لان التدبر فيها يعطى بأن الأخبار المرويهٔ فى كتابى التهذيب و الاستبصار واجدهٔ لشرائط حجيهٔ العمل بها لو خليت و أنفسها و يصح الاعتماد عليها فى حد أنفسها و مما يطمئن بصدورها، و لذا لا يترك (قدس سره) العمل بواحد منها مهما أمكن، و الا كان الاولى ترك العمل بما لا يكون معتبرا و لا يكون واجدا لشرائط الحجيهٔ على طريق المتأخرين فيعلم من ذلك ان الاخبار الموجودهٔ فى الكتابين مأخوذهٔ من الكتب و الأصول المعتمدهٔ و كانت عليها قرائن صحهٔ الصدور و ان كان بعضها غير واجد لشرائط الحجيهٔ على طريقهٔ المتأخرين فتدبر.

---

(۱) الاستبصار ج ۱/ ۲.

كلمهٔ من الشيخ فى عدهٔ الأصول فى كون اخبار التهذيبين صحيحهٔ باصطلاح القدماء

و قال الشيخ قدس فى عدهٔ الأصول:

«. فأما ما اخترته من المـذهب- یعنی فی العمل بخبر الواحـد- فهو ان خبر الواحـد إذا کان واردا من طریق أصـحابنا القائلین بالإمامة و کان ذلک مرویا عن النبی أو عن واحـد من الأئمـة (صـلوات اللّه علیهم) و کان ممن لا یطعن فی روایته و یکون سدیـدا فی نقله و لم تکن هناک قرینة تدل علی صـحة ما تضـمنه الخبر لأنه ان کان هناک قرینة تدل علی صـحة ذلک، کان الاعتبار بالقرینة و کان ذلک موجبا للعلم، و نحن نذکر القرائن فیما بعد، جاز العمل به.

و الـذی یـدل علی ذلک إجماع الفرقـة المحقـة فانی وجـدتها مجتمعة علی العمل بهذه الأخبار التی رووها فی تصانیفهم و دونوها فی أصولهم لاـ یتناکرون ذلک و لا یتـدافعونه حتی ان واحـدا منهم إذا أفتی بشـیء لا یعرفونه سئلوه من أین قلت هـذا؟ فاذا أحالهم علی کتاب معروف أو أصل مشـهور و کان راویه ثقة لا ینکر حدیثه سـکتوا و سـلموا الأمر فی ذلک و قبلوا قوله، و هذه عادتهم و سجیتهم من عهـد النبی صـلّی اللّه علیه و آله و من بعده من الأئمة علیهم السّـلام الی زمان الصادق جعفر بن محمد علیهما السّـلام الذی انتشـر العلم عنه و کثرت الروایة من جهته، فلو لا ان العمل بهذه الأخبار جائزا لما أجمعوا علی ذلک و لا نکروه لان إجماعهم، فیه معصوم لا یجوز علیه التخلیط و السهو الی ان قال:

ان قیل کیف تـدعون الإجماع علی الفرقـة المحقـة فی العمل بخبر الواحـد و المعلوم من حالها انها لا تری العمل بخبر الواحـد کما ان المعلوم من حالها انها لا تری العمل بالقیاس فان جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الأخر.

یقـال لهم: معلوم من حالهـا الـذی لاـ ینکر و لاـ یـدفع انهم لاـ یرون العمل بخبر الواحـد الـذی یرویه مخالفهم فی الاعتقاد و یختصون بطریقه، فاما ما یکون راویه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۴

....

منهم و طریقه أصـحابهم فقـد بینا ان المعلوم خلاف ذلک، و بینا الفرق بین ذلک و بین القیاس أیضا، و انه لو کان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجری مجری العلم بحظر القیاس و قد علم خلاف ذلک» «۱» الی ان قال:

«و مما یـدل أیضا علی جواز العمل بهـذه الأخبار التی أشـرنا إلیها ما ظهر بین الفرقـة المحقـة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فانی وجـدتها مختلفـة المـذاهب فی الأحکـام یفتی أحـدهم بمـا لاـ یفتی به صاحبه فی جمیع أبواب الفقه من الطهارة الی باب الـدیات من العبادات و الأحکام و المعاملات و الفرائض و غیر ذلک مثل اختلافهم فی العـدد و الرویة فی الصوم، و اختلافهم فی ان التلفظ بثلاث تطلیقات هل یقع واحدة أم لا؟

و مثل اختلافهم فی باب الطهارة و فی مقـدار الماء الـذی لا ینجسه شـیء، و نحو اختلافهم فی حد الکر، و نحو اختلافهم فی استیناف المـاء الجدیـد لمسـح الرأس و الرجلین، و اختلافهم فی اعتبار أقصـی مـدة النفاس، و اختلافهم فی عـدد فصول الأذان و الإقامـة و غیر ذلک فی سائر أبواب الفقه حتی ان بابا منه لا یسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة فی مسائل منه أو مسئلة متفاوتة الفتاوی، و قد ذکرت ما ورد عنهم علیهم السـلام من الأحـادیث المختلفـة التی تختص الفقه فی کتابی المعروف بالاسـتبصار و التهذیب ما یزید علی خمسـة الاف حدیث و ذکرت فی أکثرها اختلاف الطائفة فی العمل بها و ذلک أشـهر من ان یخفی حتی انک لو تأملت اختلافهم فی هـذه الأحکام وجـدته یزیـد علی اختلاف أبی حنیفـة، و الشافعی، و مالک و وجـدتهم مع هـذا الاختلاف العظیم لم یقطع أحـد منهم موالاة صاحبه و لم ینته الی تضـلیله و تفسـیقه و البراءة من مخالفته فلو لا ان العمل بهذه الاخبار کان جائزا لما جاز ذلک و کان یکون من عمل بخبر عنده انه صـحیح یکون مخالفه مخطا مرتکبا للقبیح یسـتحق التفسـیق بذلک و فی ترکهم ذلک و العدول عنه دلیل علی جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فإن تجاسر متجاسر إلخ ما ذکره قدس» «۲».

---

(۱) عدة الأصول طبع إيران/ ۵۱/ ۵۲.

(۲) عدة الأصول طبع إيران/ ۵۶/ ۵۷.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۸۵

....

أقول و لا يخفى ان فى كلامه شهادة واضحة على ان جميع روايات التهذيب و الاستبصار مأخوذة من الكتب المعتمدة فهى صحيحة باصطلاح القدماء لا المتأخرين

تأييد من المحدث الكاشانى فيما استظهرناه

و لعله الى ما ذكرنا يشير ما ذكره المحدث الكاشانى فى مقدمة كتابه القيم الوافى خلال المقدمة الثانية:

«قال صاحب التهذيب فى العدة ان ما أورده فى كتابى الأخبار، انما أخذته من الأصول المعتمدة عليها اه» «۱».

إيراد بعض الأساطين على كلام المحدث الكاشانى و دفعه

فان الظاهر ان مقصوده (ره) بهذه الجملة انه مستفاد مما افاده الشيخ فى العدة و متحصل مما ذكره فيها و لا يريد انه صريح عبارته و لا يخفى استفادته مما نقلناه عنه فلاحظ. فلا يتوجه على المحدث الكاشانى (ره) ما ذكره بعض الأساطين (دام ظله) فى دفع مقاله أولا.

«بأنا لم نجد فى كتاب العدة هذه الجملة المحكية عنه اه» «۲».

لما أشرنا اليه ان مقصوده ان هذه الجملة متحصل و مقتبس مما ذكره الشيخ لا انه صريح عبارته، و لا ما أورده (دام ظله) بعد ذكر جملتين من عبارة العدة:

«انه لا يستفاد منهما ما ذكره المحقق الكاشانى من انه لا يذكر فى كتابيه الا الروايات المأخوذة من الكتب المعتمدة بل و لا إشعار فى كلامه على ذلک اه» «۳».

و لكنک خبير بدلالة ما حكيناه عن الشيخ على صحة التعويل على ما فى التهذيبين مهما أمكن فلو لا صحة ما فيهما لما صح التعويل عليه مهما أمكن.

و لا ينافى ما ذكرنا ما يقوله كثيرا فى التهذيب فى الاخبار التى يتعرض لتأويلها

---

(۱) الوافى ج ۱/ ۱۱.

(۲) معجم رجال الحديث ج ۱/ ۱۰۷/ ۱۰۹ من المقدمة.

(۳) معجم رجال الحديث ج ۱/ ۱۰۷/ ۱۰۹ من المقدمة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۸۶

....

و لا يعمل بها: بأنها من اخبار الآحاد التى لا يفيد علما و لا عملا، ضرورة ان المدعى هو الاطمئنان بصدور ما فى الكتب عن المعصوم لا صحة العمل بكل ما فى الكتب كما لا يخفى فتدبر.

مضافا الى انه صرح فى كتاب العدة انه لا يجوز العمل بالاجتهاد و لا بالظن فى الشريعة فيستفاد منه ان كل حديث عمل به الشيخ فهو

محفوف بقرائن یوجب العمل به فلا یکون هذا الکلام من الشیخ تأییدا لمقال بعض الأساطین (دام ظله) «۱».

إذا أحطت خبرا بما ذکرناه هنا و ما ذکرناه من شهادهٔ الصدوق و الکلینی (قدس سرهما) تعرف ان ما افاده بعض الأساطین دام ظله بعد تسلیم شهادهٔ الشیخ بصحهٔ جمیع روایات کتابیه: «ان الشهادهٔ علی صحهٔ الحدیث و حجیته لا تکون حجهٔ فی حق الآخرین» «۲» غیر وجیه فلاحظ و تأمل.

کلمهٔ من المحدث النوری فی الاطمئنان بصدور ما فی الکتب الأربعهٔ

و یمکن الاستیناس للاطمئنان بصدور ما فی الکتب الأربعهٔ و نحوها مضافا الی ما ذکرنا ما یستفاد مما افاده شیخنا النوری:

«من انه و ان لم نقل بان شیخوخهٔ الإجازهٔ بمجردها من أمارات الوثاقهٔ و لم ندع تواتر الکتب أو أکثرها عند المشایخ الا انه یمکن الحکم بوثاقهٔ نقل هؤلاء المشایخ الذین اعتمد علیهم الشیخ و النجاشی فی طرقهم إلی أرباب الکتب لبعد اتخاذ أولئک الأجلاء الرجل الضعیف أو المجهول شیخا یکثرون الروایهٔ عنه و یظهرون الاعتناء به، فعدم ذکرهم فی کتب الرجال أو ذکرهم فیها بالجهالهٔ لا یدل علی عدم صحهٔ الاعتماد علی الخبر الذی وقعوا فی مستنده کیف! و لو لا صحهٔ الاعتماد علیهم لکان الروایهٔ من قبلهم تضییعا لحالهم و طعنا فیهم حاشاهم «۳».

---

(۱) معجم رجال الحدیث ۱/ ۱۰۹ من المقدمهٔ.

(۲) معجم رجال الحدیث ۱/ ۱۰۹ من المقدمهٔ.

(۳) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۷۵۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۷

....

ثم انه کیف یروی ثقات الواقعین فی سلسلهٔ السند عمن جهل حاله أو ضعف نقله فهل یسوغ لهم النقل عنه مع عدم احتفافه بقرینهٔ أو قرائن الصدق.

أضف الی ذلک شدهٔ تورع المشایخ للنقل عن المهملین فضلا عن الضعفاء و المجروحین «۱».

تأیید من الشهید الثانی و الشیخ البهائی و المحدث الکاشانی فی ان ما فی الکتب الأربعهٔ و نحوها منقولهٔ من الأصول التی عرضت أکثرها علی الأئمهٔ (ع)

یشهد ان ما فی الکتب الأربعهٔ و نحوها منقولهٔ من الأصول المعتمدهٔ التی عرضت کثیر منها علی الأئمهٔ المعصومین علیهم السّلام ما ذکره الشهید الثانی و شیخنا البهائی و المحدث الکاشانی (رحمهم اللّه).

«قال شیخنا الشهید (قدس سره) فی درایهٔ الحدیث قد کان استقر أمر المتقدمین علی أربعمائهٔ مصنف سموها أصولا و کان علیها اعتمادهم ثم تداعت الحال الی ذهاب معظم تلک الأصول و لخصها جماعهٔ فی کتب خاصهٔ تقریبا علی المتناول، و أحسن ما جمع فیها الکافی، و التهذیب، و الاستبصار، و من لا یحضره الفقیه».

و قال شیخنا البهائی (قدس سره) فی خاتمهٔ الوجیزهٔ:

«جمیع أحادیثنا إلا ما ندر ینتهی إلی أئمتنا الاثنی عشر (سلام اللّه علیهم أجمعین) و هم ینتهون فیها إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله فان علومهم مقتبسهٔ من تلک المشکاهٔ، و ما تضمنته کتب الخاصهٔ (رضوان الله علیهم) من الأحادیث المرویهٔ عنهم (سلام اللّه علیهم) یزید

علی ما فی الصحاح الست العامة بکثیر کما یظهر لمن تتبع أحادیث الفریقین، و قد روی راو واحد و هو ابان بن تغلب عن امام واحد- أعنی الإمام أبا عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق علیهما السّلام- ثلثین الف حدیث کما ذکره علماء الرجال. و کان قد جمع

---

(۱) لاحظ المستدرک ج ۳/ ۵۰۳/ ۵۰۴/ ۷۵۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۸

....

قدماء محدثینا (رضی اللّه عنهم) ما وصل إلیهم من أحادیث أئمتنا (سلام اللّه علیهم) فی أربعمائة کتاب یسمی الأصول.
ثم تصدی جماعة من المتأخرین شکر اللّه سیعهم لجمع تلک الکتب و ترتیبها تقلیلا للانتشار و تسهیلا علی طالبی تلک الأخبار فألقوا کتبا مبسوطة مبوبة، و أصولا مظبوطة مهذبة مشتملة علی الأسانید المتصلة بأصحاب العصمة (سلام اللّه علیهم أجمعین) کالکافی و کتاب من لا یحضره الفقیه، و التهذیب، و الاستبصار، و مدینة العلم، و الخصال، و الأمالی، و عیون اخبار الرضا، و غیر ما اه» «۱».
و غیر خفی أن لکلامهما دلالة واضحة بصحة تلک الأصول و انها معتمدة و عرض کثیر منها علی الأئمة المعصومین علیهم السّلام و ان ما فی الکتب الأربعة و أمثالها منقولة من تلک الأصول الصحیحة، و لعمر الحق کما صرح شیخنا البهائی (قدس سره) فی ذیل ما ذکره الصدوق (رحمه اللّه) فی الفقیه و قد تقدم ذکره: ان کثیرا من تلک الأحادیث لمعزول عن الاندراج فی الصحیح علی مصطلح المتأخرین.
و قال المحدث الکاشانی (قدس سره) فی الوافی نحو ذلک فلاحظ «۲».

تصریح علی بن إبراهیم بان ما فی تفسیره منقول من ثقاة الرواة

اشارة

و مما یشهد لکون الأخبار الموجودة فی کتب الأصحاب صحیحة باصطلاح القدماء ما قاله الشیخ الجلیل علی بن إبراهیم القمی فی دیباجة تفسیره و إلیک نص عبارته.
«و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض اللّه طاعتهم و أوجب رعایتهم و لا یقبل العمل الا بهم اه» «۳».

---

(۱) الوجیزة المطبوعة مع حبل المتین لشیخنا البهائی/ ۷.

(۲) الوافی ج ۱/ ۱۱.

(۳) تفسیر علی بن إبراهیم ج ۱/ ۴ طبع النجف الأشرف.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۹

....

و قد شهد بما ذکرنا شیخنا الحر (ره) فی الفائدة السادسة من خاتمة الوسائل بقوله:
قد شهد علی بن إبراهیم أیضا بثبوت أحادیث تفسیره و انها مرویة عن الثقات عن الأئمة علیهم السّلام «۱» کما اعترف بعض الأساطین بذلک أیضا.

دفع توهم کون مراد علی بن إبراهیم بالثقات خصوص مشایخه

فلا موقع لتوهم اختصاص التوثیق بمشایخه الذین یروی عنهم علی بن إبراهیم بلا واسطة.
مضافا الی انه لا محصل لاختصاص الروایة عن ثقاة مشایخه بلا واسطة مع روایة مشایخه عن الضعفاء فتدبر.

کلمة من ابن قولویه فی کون ما فی کامل الزیارات مما یطمئن بصدورها عن المعصومین

اشارة

و مما یشهد لما ذکرنا ما قاله الشیخ الجلیل أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولویه المتوفی ۳۶۷/ ق فی مقدمة کتاب کامل الزیارات، فقال:
«و انا مبین لک (أطال اللّه بقاک) ما أثاب اللّه به الزائر لنبیّه و أهل بیته (صلوات اللّه علیهم أجمعین) بالآثار الواردة عنهم علیهم السّلام علی رغم من أنکر فضلهم ذلک و جحده و أباه و عادی علیه و باللّه أستعین علی ذلک و علیه أتوکل و هو حسبی فی الأمور کلها و نعم الوکیل و انما دعانی إلی تصنیف کتابی هذا مسئلتک و تردادک القول علیّ مرة بعد اخری تسئلنی ذلک و لعلمی بما لی فیه من المثوبة و التقرب الی اللّه تبارک و تعالی و رسوله، و الی علی، و فاطمة، و الأئمة (صلوات اللّه علیهم أجمعین) الی جمیع المؤمنین ببثّه فیهم و نشره فی إخوانی المؤمنین علی جملته فاشتغلت الفکر فیه و صرفت الهم الیه و سئلت اللّه تبارک و تعالی العون علیه حتی أخرجته و جمعته عن الأئمة (صلوات اللّه علیهم أجمعین) من أحادیثهم و لم اخرج فیه حدیثا عن غیرهم إذا کان فیما رویناه

---

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۹۰

....

عنهم من حدیثهم (صلوات اللّه علیهم) کفایة عن حدیث غیرهم، و قد علمنا انا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی هذا المعنی، و لا فی غیره، و لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم اللّه برحمته و لا أخرجت فیه حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال یؤثر ذلک عنهم عن المذکورین غیر المعروفین بالروایة المشهورین بالحدیث و العلم إلی أخر ما ذکره» «۱».

اختلاف الأعلام فی فهم ما ذکره ابن قولویه و بیان ما هو المختار

قد وقع الکلام فی المعنی المراد من کلامه.
فمنهم من استظهر منه ان جمیع الرواة المذکورین فی اسناد کامل الزیارات ممن روی عنه الی ان یصل الی الامام علیه السّلام من الثقات عند المؤلف، و من هؤلاء شیخنا الحر (ره) حیث قال: ان ما ذکره ابن قولویه فی مزاره صریح بما هو أبلغ مما ذکره علی بن إبراهیم فی تفسیره «۲» کما ان منهم بعض الأساطین (دام ظله):
حیث استظهر من العبارة انه لا یروی ابن قولویه روایة عن المعصوم الا و قد وصلت الیه من جهة الثقات من أصحابنا، و کان دام ظله مصرا علیه «۳».
و منهم من استظهر من کلامه ان نظر ابن قولویه توثیق خصوص کل من صدّر بهم سند أحادیث کامل الزیارات لا کل من ورد فی اسناد الروایات.

(۱) كامل الزيارات طبع النجف الأشرف/ ۳.

(۲) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

(۳) لاحظ معجم رجال الحديث ج ۱/ ۶۴.

قلت و لكن حكى عنه (دام ظله) انه عدل عما استظهره. و يرى ان مراد ابن قولويه منها توثيق خصوص من صدر بهم سند أحاديث كتابة لا كل من ورد فى اسناد الروايات، و بهذا النظرية اختلفت فتاواه الفقهية المبتنية على النظرية السابقة فأشير الى مواقع الخلاف فى الطبعة الأخيرة من بعض رسائله العملية فراجع.

....

و بالجملة كلامه هذا يدل على توثيق كل مشايخه الذين يروى عنهم بلا واسطة لا توثيق كل من فى اسناد كتابه.

و ممن استظهر ذلك شيخنا النورى (قدس سره) فى موضعين من خاتمة المستدرك ج ۳ ص ۵۲۳ س ۴ ص ۱۷۷ س ۱۸، فجعل (قدس سره) عبارة ابن قولويه توثيقا عاما لكل من روى عنه فى الكتاب بلا واسطة و قال فيما قال لا فرق فى التوثيق بين النص على أحد بخصوصه أو توثيق جمع مخصوص بعنوان خاص، و كفى بمثل هذا الشيخ مزكيا و معدلا. ثم ذكر (قدس سره) مشايخه الذين روى عنهم بلا واسطة و قد أنهاهم الى اثنين و ثلاثين شيخا فراجع «۱».

و لا يخفى ان ما استظهره شيخنا النورى (قدس سره) و ان كان قريبا لاسترحام ابن قولويه لجميع مشايخه حيث قال: من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم اللّه برحمته) و قد وقع فى اسناد بعض الاخبار الواردة فى كامل الزيارات عدة إفراد لا يستحقون الاسترحام خصوصا من مثل ابن قولويه كعلى بن أبى حمزة البطائنى الشديد الوقف «۲» و ابنه حسن بن على بن أبى حمزة «۳» و ليث بن ابى سليم العامى «۴» و عائشة زوجة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۵» الى غير ذلك من المنحرفين فلاحظ الكامل. و لم يكن فى المشايخ الذين روى عنهم ابن قولويه بلا واسطة من لا يستحق الاسترحام فهذا أصدق شاهد على ان المراد بثقات مشايخه هم الذون روى عنهم بلا واسطة.

و لكن من تدبر فيما أورده فى مقدمة الكتاب و قد ذكرنا قطعة منها- و التأمل فى غرضه من تأليف كامل الزيارات، و ملاحظة الأبواب و العناوين المذكورة

(۱) مستدرك الوسائل ج ۳/ ۵۲۳.

(۲) لاحظ كامل الزيارات صفحات/ ۶۳/ ۸۴/ ۱۰۸/ ۱۱۹/ ۲۴۶/ ۲۴۸/ ۲۹۴ و غير ذلك.

(۳) لاحظ الكامل/ ۴۹/ ۵۰ الى غير ذلك.

(۴) لاحظ الكامل/ ۳۱.

(۵) لاحظ الكامل/ ۳۱.

....

فيه ينكشف لديه جليا: ان الاخبار المذكورة فى كتابه مما يطمئن بصدورها عن أئمة المعصومين عليهم السّلام، و لو بالقرائن الداخلية،

و الخارجیهٔ، فیکون ما ذکره ابن قولویه جار مجری کلام الکلینی، و الصدوق فی مفتتح کتابیهما، فیجری فیه ما حکیناه عن شیخنا البهائی فی کلام الصدوق (قدس سرهما): من ان جمیع اخباره لا یندرج فی الصحیح علی مصطلح المتأخرین، فینطبق علی مصطلح القدماء فتدبر.

کلمهٔ من الکفعمی فی کون ما فی مصباحه مأخوذ من الکتب المعتمدهٔ

و مما یشهد لما ذکرنا ما قاله الشیخ الجلیل تقی الدین إبراهیم بن علی العاملی الکفعمی فی أول کتابه الجنهٔ الواقیهٔ- المعروف بالمصباح- المشتمل علی الأدعیهٔ، و الصلوات، و الاستخارات، و الاستغاثات، و الحوائج، و التعقیبات، و اعمال الشهور و الأیام. و نحو ذلک قال:

«و قد جمعته من کتب معتمدهٔ علی صحتها مأمور بالتمسک بوثقی عروتها لا یغیرها کر العصرین، و لا مر الملوین» «۱».

دلالهٔ ما ذکره علی صحهٔ ما دونه واضحهٔ.

کلمهٔ من الطبرسی فی ان ما فی الاحتجاج یصح الاعتماد علیه

و منها: ما قاله الشیخ الجلیل أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی فی أول کتاب الاحتجاج بقوله.

«و لا نأتی فی أکثر ما نورده من الاخبار بإسناده إما لوجود الإجماع علیه، أو موافقته لما دلت العقول علیه، أو لاشتهاره فی السیر و الکتب بین المخالف و المؤالف إلا ما أوردته عن ابی محمد الحسن العسکری علیهما السّلام، فإنه لیس فی الاشتهار علی حد

---

(۱) مصباح الکفعمی/ ۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۹۳

....

ما سواه، و ان کان مشتملا علی مثل الذی قدمناه، فلأجل ذلک ذکرت إسناده فی أول ذلک اه» «۱».

و أنت خبیر بان کلامه هذا یدل بوضوح علی ان فی الأخبار الموجودهٔ فی کتابه قرائن یصح الاعتماد علیها من إجماع أو شهرهٔ بین الفریقین، أو موافقهٔ لما دلت علیه العقول نعم فیما رواه عن العسکری علیه السّلام و ان کان مشتملا علی تلک القرائن أیضا الا انه حیث لم تکن بتلک المثابهٔ من الوضوح: قد ذکر إسناده فی أول کتابه.

و منها: غیر ذلک من کتب الأصحاب یجدها المتتبع و فیما ذکرناه کفایهٔ.

کلمهٔ من صاحب الوسائل فی موقف کتب الأصحاب

قال شیخنا الحر (رحمه اللّه) فی الخاتمهٔ:

«و أکثر أصحاب الکتب المذکورهٔ قد شهدوا بنحو ذلک اما فی أوائل کتبهم أو فی آخرها، أو فی أثنائها، فإنهم کثیرا ما یضعفون حدیثا بسبب قوهٔ معارضه أو نحو ذلک، أو یتعرضون لتأویله، أو یقولون لو لا الغرض الفلانی لم نذکره و یشیرون أو یصرحون بان ما عداه من اخبار ذلک الکتاب معتمد عندهم، و هم قائلون بمضمونه جازمون بثبوته و صحهٔ نقله، و کل ذلک ظاهر بالقرائن الواضحهٔ عند المتتبع الماهر و یأتی شهادهٔ کثیر منهم بصحهٔ کثیر من الکتب المعتمدهٔ.

و لا یخفی علیک ان القرائن المذکورهٔ فی کلام الشیخ فی العدهٔ، و الاستبصار، و فی کلام الشیخ بهاء الدین و غیرها موجودهٔ الان، أو

أكثرها. و قد شهد بذلك جماعة كثيرون يطول الكلام بنقل عباراتهم إلخ ما ذكره» «۲».

كلمة من شيخنا البهائى و غيره فى وضع الاصطلاح الجديد و تزييفه

قال شيخنا البهائى (قدس سره) فى سر عدول المتأخرين عن متعارف القدماء و وضع

---

(۱) الاحتجاج للطبرسى/ ۳.

(۲) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۴

....

الاصطلاح الجديد:

«انه لمّا طالت المدة بينهم و بين الصدر السالف و الحال الى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة لتسلط حكام الجور و الضلالة، و الخوف من إظهارها انتساخها و انضم الى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول فى الكتب المشهورة فى هذا الزمان فالتبست الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة و اشتبهت المتكررة فى كتب الأصول بغير المتكررة و خفى عليهم (قدس اللّه أرواحهم) كثير من تلك الأمور التى كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث و لم يمكنهم الجرى على أثرهم فى تمييز ما يعتمد عليه مما لا يركن اليه فاحتاجوا الى قانون تتميز به الاخبار المعتبرة عن غيرها و الموثوق بها عما سواها فقرروا لنا شكر اللّه سعيهم ذلك الاصطلاح الجديد و قربوا إلينا البعيد و وصفوا الأحاديث الموردة فى كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحة و الحسن، و التوثيق» «۱».

و حكى قريب من ذلك عن الشيخ حسن صاحب المعالم فى مقدمات كتاب المنتقى، و لخص مقالهما الشيخ يوسف البحرانى فى المقدمة الثانية من مقدمات كتاب الحدائق «۲».

و ربما يظهر من بعضهم ان تأليف الكتب الأربعة و نحوها بعد ذهاب معظم الأصول الأولية.

و لكن نوقش فى كلا الأمرين.

اما حديث اختلاط الأصول بغيرها و عدم إمكان التمييز بينها و خفاء القرائن فقال شيخنا الحر (ره) فى دفعه:

«بأنه ممنوع ان أريد حصول ذلك فى زمن أصحاب الكتب الأربعة بل ممنوع مطلقا و سند المنع ما أشرنا اليه و يأتى إن شاء اللّه.

و ليت شعرى كيف حصل هذا الاندراس و هذا الاختلاط فى زمن العلامة و شيخه

---

(۱) مشرق الشمسين/ ۲۷۰.

(۲) لاحظ الحدائق الناضرة ج ۱/ ۱۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۵

....

أحمد بن طاوس الذين أحدثا هذا الاصطلاح كما صرح به صاحب المنتقى و غيره فى اليوم الذى أحدثاه فيه و لم يحصل قبله ساعة، أو يوم، أو شهر، أو سنة، بل كانوا يعملون بالاصطلاح الأول فيكون اندراس تلك الأصول و اختلاطها كله فى ساعة واحدة أو يوم

واحد و هو معلوم البطلان عادة، بل كلام الشهيد الثانى و الشيخ البهائى (قدس سرهما) و غيرهما صريح فى خلاف هذه الدعوى.

و قد اعترف الشيخ بهاء الدين و الشيخ حسن و غيرهما بأن المتأخرين أيضا كثيرا ما يسلكون مسلك المتقدمين و يعملون باصطلاحهم فعلم ان ذلك غير متعذر اه» «۱».

و اما حديث ذهاب معظم الأصول الأولية فنوقش كما فى الحدائق:

«بأن الظاهر كما صرح به بعض الفضلاء ان اضمحلال تلك الأصول انما وقع بسبب الاستغناء عنها بهذه الكتب التى دونها أصحاب الأخبار لكونها أحسن منها جمعا و أسهل تناولا و الا فتلك الأصول قد بقيت الى زمن ابن طاوس (رضى اللّه عنه) كما ذكر ان أكثر تلك الكتب كان عنده و نقل منها شيئا كثيرا كما يشهد به تتبع مصنفاته و بذلك يشهد كلام ابن إدريس فى أخر كتاب السرائر حيث انه نقل ما استطرفه من جملة منها شطرا وافرا من الاخبار و بالجملة فاشتهار تلك الأصول فى زمن أولئك الفحول لا ينكره الا معاند جهول اه» «۲».

كلمة من شيخنا البهائى فى وهن الاصطلاح الجديد

و مما يوهن وضع الاصطلاح الجديد ما قاله شيخنا البهائى (ره):

«ان المستفاد من تصفح كتب علمائنا المؤلفة فى السير و الجرح و التعديل ان أصحابنا الإمامية (رضى اللّه عنهم) كان اجتنابهم عن مخالطة من كان من الشيعة على الحق أولا ثم أنكر إمامة بعض الأئمة عليهم السّلام فى أقصى المراتب و كانوا يحترزون عن

---

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

(۲) الحدائق الناضرة ج ۱/ ۱۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۶

....

مجالستهم و التكلم معهم فضلا عن أخذ الحديث عنهم، بل كان تظاهرهم لهم بالعداوة أشد من تظاهرهم بها للعامة، فإنهم كانوا يتقون العامة و يجالسونهم و ينقلون عنهم و يظهرون لهم انهم منهم خوفا من شوكتهم لان حكام الضلال منهم، و اما هؤلاء المخذولون فلم يكن لأصحابنا الإمامية ضرورة داعية الى ان يسلكوا معهم على ذلك المنوال و سيما الواقفية. فان الإمامية كانوا فى غاية الاجتناب لهم و التباعد منهم حتى انهم كانوا يسمونهم بالممطورة- أى الكلاب التى أصابها المطر- و أئمتنا عليهم السّلام لم يزالوا ينهون شيعتهم عن مخالطتهم و مجالستهم و يأمرونهم بالدعاء عليهم فى الصلاة و يقولون انهم كفار مشركون زنادقة و انهم شر من النواصب، و ان من خالطهم فهو منهم، و كتب أصحابنا مملوة بذلك كما يظهر لمن تصفح كتاب الكشى و غيره.

فاذا قبل علمائنا و سيما المتأخرون منهم رواية رووها رجل من ثقات أصحابنا عن أحد هؤلاء و عولوا عليها و قالوا بصحتها لا بد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق به القدح إليهم و لا الى ذلك الرجل الثقة الراوى عمن هذا حاله كان يكون سماعه منه قبل عدوله عن الحق، و قوله بالوقف، أو بعد توبته و رجوعه إلى الحق أو ان النقل انما وقع من أصله الذى ألفه اشتهر عنه قبل الوقف، أو من كتابه الذى ألفه بعد الوقت و لكنه أخذ ذلك الكتاب عن شيوخ أصحابنا الذين عليهم الاعتماد ككتب على بن الحسن الطاطرى، فإنه و ان كان من أشد الواقفية عنادا للإمامية الا ان الشيخ شهد له فى الفهرست بأنه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم الى غير ذلك من المحامل الصحيحة.

و الظاهر ان قبول المحقق (طاب ثراه) رواية على بن أبى حمزة مع شدة تعصبه فى مذهبه الفاسد مبنى على ما هو الظاهر من كونها

منقولة من أصله و تعليله (رحمه اللّه) يشعر بذلك فان الرجل من أصحاب الأصول.

و كذا قول العلامة بصحة رواية إسحاق بن حريز عن الصادق فإنه ثقة من أصحاب الأصول أيضا.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۷

....

و تأليف أمثال هؤلاء أصولهم كان قبل الوقف لأنه وقع فی زمن الصادق عليه السّلام فقد بلغنا عن مشايخنا (قدس اللّه أرواحهم) انه كان من دأب أصحاب الأصول انهم إذا سمعوا من أحد الأئمة عليهم السّلام حديثا بادروا إلی إثباته فی أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادی الأيام و توالی الشهور و الأعوام و اللّه أعلم بحقائق الأمور اه كلامه قدس سره» «۱».

هذا إجمال المقال فی موقف علم الرجال فی استنباط الأحكام الشرعية من الاخبار المودعة فی الجوامع الحديثية المعروفة بين الأصحاب، و تفصيله يطلب من غير المقام.

و قد خرجنا فی البحث عن موقف علم الرجال فی الاجتهاد بالنسبة إلی سائر ما يعتبر فيه عما هو المتعارف، و علی خلاف المعمول من شراح العروة الوثقی، و ذلک بلحاظ اختلاف انظار الفقهاء خصوصا فی الأدوار الأخيرة فی ذلك فمنهم من فرط و لم يعتن بآراء علماء الرجال أصلا، و منهم من أفرط و يری اعتبار أنظارهم فی كل رواية روايه، و منهم متوسطات فوقع رواد العلم فی حيص و بيص و فی حيرة و اضطراب فی استخراج الأحكام الشرعية من الاخبار الواردة فی الجوامع الحديثية المعروفة، و لعل ما ذكرناه هی الطريقة الوسطی توجب مرتبة من السكون و الاطمئنان فی قلوب طلبة العلم و اللّه هو الهادی إلی سواء السبيل.

كلمة من الوحيد البهبهانی فی اعتبار القوة القدسية فی الاجتهاد و تزييفه

ثم انه حكی عن الوحيد البهبهانی (قدس سره) فی فوائده اضافة أمر آخر وراء الأمور المذكورة فی الاجتهاد، و هو وجود القوة القدسية.

و لكن اعتبارها خارج عن أفهامنا و لا يكاد يمكن اعتبارها فی فهم الأحكام عادة فربما يوجب اعتبارها تشويش البال و التقول بما لا يليق و الإهانة باعاظم الفقهاء

(۱) مشروق الشمسين/ ۲۷۳.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۸

....

لأن قوة استنباط الأحكام الشرعية ورد الفروع علی الأصول تحصل بعد تحصيل المبادی و الممارسة فی المسائل الأصولية و القواعد الفقهية و غيرها، سواء كان الواجد لهذه القوة مؤمنا حقا و ورعا تقيا كأساطين فقهائنا الإمامية (رضوان اللّه عليهم) أو لم يكن كذلك، كالعضدی و الرازی و غيرهما من المخالفين.

و ما ورد من ان العلم نور يقذفه اللّه فی قلب من يشاء فهو أمر أخر وراء قوة الاجتهاد كما لا يخفی.

يعجبنی هنا نقل ما حكی عن بعض المحققين فی المقام قال (قدس سره): ان الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصيل الحجة علی الحكم ممكن الحصول للعادل و الفاسق و المؤمن و المنافق لتسببه عن اعمال القوة النظرية الحاصلة من إتقان العلوم النظرية الدخيلة

فی تحصیل الحجة علی الحکم من دون حاجة الی قوة قدسیة إلهیة أو قذف نور فی قلب المستنبط اه «۱».

فظهر انه لا دلیل علی اعتبار القوة القدسیة فی الاستنباط، نعم من حصلت له هذه القوة القدسیة فطوبی له.

إذا أحطت خبرا بما ذکرنا و هی الأمور المهمة فی حصول قوة الاستنباط و حجیة الرأی فمن حصلت له هذه الأمور بعون اللّه و توفیقه و استنبط حکما شرعیا أو وظیفة عملیة علی تلک الموازین المقررة، یصح له العمل بما استنبط و یکون حجة بیته و بین ربه، و یکون معذورا لو فرض تخلفه عن الواقع، فاذا صح له ذلک یجوز له الإفتاء علی طبقه.

و بالجملة موضوع جواز الإفتاء بما استنبط عین موضوع جواز العمل به بلا تفاوت، و اما تقلید الغیر إیاه فکلام أخر حیث انه یشترط فی حجیة الفتوی للغیر شرائط سنشیر إلیها فارتقب.

---

(۱) رسالة الاجتهاد لسیدنا العلامة الوالد قدس/ ۱۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۹۹

المبحث الخامس فی ان صحة العمل بما استنبط و جواز الإفتاء به لیستا من المناصب المجعولة

و لیعلم ان صحة العمل بما استنبط و جواز الإفتاء علی طبقه لیستا من المناصب المجعولة، کالقضاء و الحکومة، حتی یتوقف جوازه علی التماس دلیل من الشرع فمن استفرغ الوسع فی تحصیل الحکم الشرعی و استنبطه بعد الجهد الکامل و بذل الوسع فیما ذکرنا یصح له العمل علی طبقه و الإفتاء به و لا یحتاج الی التماس دلیل علیه.

نعم ان ورد دلیل من الشرع علی منع الإفتاء یتّبع و انی لاخباری من إثباته؟! و لا یصغی الی ما یعتقده الاخباری من عدم جواز الاجتهاد مغتّرا ببعض الأخبار الواردة فی النهی عن الاجتهاد، لأنه یزعم ان الاجتهاد الذی یقول به أصحابنا الإمامیة هو الذی یقول به العامة: من قصر النظر علی الرأی و الاستحسان و القیاس و الظنون غیر المعتبرة لما یری ان بعض الفقهاء کالسید المرتضی، و المحقق، و العلامة و نظرائهم یستدلون لإثبات مقاصدهم بمثل ما یستدلون به العامة لإثبات مرامهم و لکن و لم یتفطنوا ان ذلک منهم لیس لکونه هو المستند فی الحکم بل ذکر لتأیید مقالهم و لافحام مخالفیهم بان ما ورد عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام ربما یواقفه الاستحسان و القیاس و نحوهما أیضا.

و بالجملة لیس غرضهم من التمسک بما یشبه استدلالات العامة، هو کونه دلیلا فی المسئلة و حجة بینهم و بین اللّه تعالی بل انما ذکر للتأیید و افحام المخالفین، و انه لو أغمضنا عن صدوره عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام یمکن إثبات حکم ما صدر من ناحیتهم بالاستحسان و الظنون غیر المعتبرة التی هم علیه، فلا بد لهم من الاعتراف بما نحن علیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۰۰

....

و فی بعض أخبار أئمتنا علیهم السّلام شاهد صدق علی ذلک مثل ما ورد عن جواد الأئمة علیه السّلام فی قطع أصابع السارق حیث استدل بقوله تعالی أَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ «۱» قبال استدلال العامة علی ما ذهبوا الیه من قطع الید من الزند، أو المرفق، أو المنکب مع انه لو تم الاستدلال بالایة المبارکة لما صح فی المرتبة الثانیة قطع رجل السارق و لا یده لأنهما من المساجد مع انه تقطع ان فی المرتبة الثانیة رجله و یده من خلاف نعم ربما یستدل بعض الفقهاء بقیاس منصوص العلة فیزعم من لا خبرة له انه یستند الی القیاس مع انه فی الحقیقة لم یکن قیاسا بل استدلالا بالعلة حیث یدور الحکم مدارها أینما وجدت بالدلالة اللفظیة.

كما ان الاستدلال بتنقيح المناط القطعى لم يكن قياسا لأنه ربما يوجد عنوان فى لسان الدليل و لكن العرف و العقلاء لا يرون لذلك العنوان خصوصية لترتب الحكم عليه بل لعنوان أعم منه، و ذلك مثل ما ورد ان الرجل إذا شك بين الثلاث و الأربع يبنى على الأربع، فإن العرف لا يرى للرجولية خصوصية فى العمل بالشك، و يرى ان ذكر الرجل من باب المثال و تمام الموضوع لذلك عنوان الشاك فلذا يفتى الفقيه:

بأن المرية إذا شكت كذلك تبنى على الأربع أيضا. فهل الاخبارى لا يلغى خصوصية الرجولية و يرى اختصاص حكم الشك بالرجل؟! حاشاه.

كما ان استدلال الأصولى بالإجماع أحيانا ليس بلحاظ حجية الإجماع فى نفسه كما يراه العامة بل بلحاظ كشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام، أو حجة معتبرة كما أشرنا إليه فى اعتبار الإحاطة بالمسائل الأصولية فى الاستنباط.

و إجماله انه إذا اتفق أعلام الفرقة الإمامية من الصدر إلى الساقة على أمر، أو طائفة معتنى بها منهم على حكم، خصوصا إذا كان على خلاف القاعدة مع ما هم عليه من التورع و الاحتياط فى الدين يكشف ذلك كشفا عاديا عن وجود مستند معتبر هناك قد خفى علينا فيؤخذ بما أجمعوا عليه و ان كان هناك خبر واحد معتبر يخالفه.

---

(۱) الجن ۷۲/ ۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۱

....

الى غير ذلك من الأمور التى يتخيلها غير البصير بحقيقة الأمر انه على طريقة غير مرضية فى الشريعة مع ان الأمر فى الواقع و نفس الأمر على ما هو المرضى فيها.

و بالجملة التأمل الصادق يعطى بأن المجتهد الأصولى فى الحقيقة إخبارى و الاخبارى الخبير فى الحقيقة أصولى، ألا ترى؟ انه إذا سئل عن الاخبارى إذا تعارض لدينا الخبران فما هى الوظيفة عند ذلك فما يتفصى به الاخبارى: من عرضها أولا على الكتاب و السنة، و الأخذ بما وافقهما و طرح الأخر، ثم ان لم يكن لأحدهما شاهد من كتاب اللّه، أو السنة، أو يكون لكليهما شاهد فيؤخذ بما خالف العامة و يطرح الأخر الى غير ذلك. هو الذى يتفصّى به الأصولى.

و قد أشرنا ان أكثر المنازعات بين الطائفتين فى الحقيقة لفظى و راجع الى الصغرى كما هو الشأن فى اختلاف بعض الأصوليين بعضهم مع بعض، و اختلاف بعض الأخباريين مع بعض.

نعم كما أشرنا أنه أفرط كثير من المتأخرين فى بعض العلوم الآلية كالمسائل الأصولية حيث دققوا النظر فيها و أدرجوا فيها مباحث و مطالب لا يفيدهم فى الفقه و فى استنباط الأحكام، و لو افادوهم لكن يكون لها فائدة قليلة لعلها ملحقة بالعدم كبعض مباحث المشتق، و معانى الحرفية، و مسئلة الضد، و اجتماع الأمر و النهى و الترتب و مقدمات الانسداد بأدق معانيها الى غير ذلك مما لا يخفى على الطالب البصير، فأوجب طرح هذه المباحث و إتعاب النفس فى حل بعض مباحثها الدقيقة غير النافعة بعدهم عما هو الأصل و المهم فى ذلك و هو استنباط جل الأحكام الشرعية، و لعله لهذا و نحوها من المباحث غير المهمة قلما يوجد بين المتأخرين من استنبط جميع كتب الفقه مع ان أكثر القدماء على خلاف ذلك فتراهم أرباب تأليف قيمة، و تصانيف نفيسة فى جميع أبواب الفقه، أو أكثرها و ليس ذلك على الظاهر الا لعدم اشتغالهم بما يهمهم و اشتغالهم بما لا يهمهم فى الفقه و الفقاهة، فللطالب المتدرب تشمير الذيل و الاشتغال بما هو المهم و الأخذ بما هو الحجر الاساسى و رفض، أو تقليل ما لا يكون محتاجا اليه كثيرا لا فى دينه و لا دنياه عصمنا اللّه و إياكم من الزلل و ثبتنا على الصراط السوى.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۰۲

المبحث السادس فی تقسیم الاجتهاد الی تجز و إطلاق

المراد بـالتجزی فی الاجتهـاد: هو الاقتـدار علی اسـتنباط بعض الأحکام عن أدلتها علی النهـج المألوف قبال الإطلاق: الـذی عبارهٔ عن الاقتـدار علی اسـتنباط جمیع الأحکـام عن أدلتهـا. فـالمتجزئ هو الـذی یتمکن من اسـتنباط بعض الأحکـام دون جمیعهـا، و المجتهد المطلق هو الذی یکون قادرا علی استنباط ای حکم یرد علیه فی أی باب من أبواب الفقه.

فقـد وقـع الکلاـم أولاـ فی إمکـان تحقق التجزی ثم فی صـحهٔ اجتهـاده علی تقـدیر إمکـانه، کمـا وقع الإشـکال فی وجود المطلق فی الخارج.

قد یقال بعدم إمکان التجزی بلحاظ ان ملکهٔ الاجتهاد کیف نفسانی بسیـط، و البسیـط غیر قابل للتجزیهٔ و التقسیم الی النصف أو الثلث أو الربع أو غیرها، و انما القابل لها هو الکم، متصـلا کان أو منفصـلا، فأمر الملکهٔ دائما یدور بین الوجود و العدم و لا یعقل ان تتحقق مبعضـهٔ فلاـ یصـح ان یقـال ان لفلان نصف الاجتهاد أو ثلثه، أو أو ربعـهٔ، فاذا المتصـدی للاسـتنباط اما یکون مجتهـدا مطلقا و اما غیر مجتهد أصلا، فالتجزی فی الاستنباط أمر غیر معقول.

و لکن فیه: ان البسیط و ان کان غیر قابل للتجزیهٔ الا انه قابل للاشتداد و الضعف و الزیادهٔ و النقصان، کما هو الشأن فی جمیع الصفات النفسانیهٔ من العلم و الشـجاعهٔ و السخاوهٔ الی غیر ذلک فإنها مع کونها بسائط قابلهٔ للاشتداد و الضعف، و الزیادهٔ و النقصان، و لا یرید القائل بالتجزی تجزئهٔ الملکهٔ إلی النصف أو الثلث أو الربع.

و بعبارهٔ أخری یرید القائل بإمکان التجزی ان متعلق القدرهٔ فی المتجزی أضیق دائرهٔ من متعلقها فی المجتهد المطلق.

و ذلک لان مسائل أبواب الفقه لیست علی نهج واحد بل متفاوتهٔ من حیث

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۰۳

....

صعوبهٔ الأخذ و سـهولته و النفوس متفاوتهٔ من حیث الاستعداد و الفکر فرب حکم مسئلهٔ اختلف فیه الأقوال و تضاربت أدلته و مجاریه و لیس حکم مسئلهٔ اخری کذلک فقد یکون لها خبر واحد ظاهر الدلالهٔ غیر مختلف فیها، و من البدیهی أن الاستنباط فی الثانیهٔ أسهل منها بالنسبهٔ إلی الاولی.

و ربما یکون الرجل لقوهٔ استعداده و کثرهٔ ممارسته فی الأمور العقلیهٔ و مبادیها یمکنه استنباط الأحکام المبتنیهٔ علی مسئلهٔ اجتماع الأمر و النهی، أو اقتضاء الأمر بالشـیء النهی عن ضـده، أو مقدمـهٔ الواجب، أو الترتب الی غیر ذلک و لکن حیث لم یکن مأنوسا بالمباحث الراجعهٔ إلی الألفاظ و غیر متبحر فی تلک الأبحاث لا یتمکن من استنباط الأحکام المبتنیهٔ علیها، و ربما یکون الأمر بالعکس.

کما انه قد یتمکن من اسـتنباط الأحکام المربوطهٔ بالمعاملات لابتنائها علی قواعد کلیهٔ حاضـرهٔ لدیه و لکن یعجز عن اسـتنباط أحکام العبادات المبتنیهٔ علی الاخبار الکثیرهٔ المتعارضهٔ، کما انه ربما یکون بالعکس فیضـعف علیه تطبیق القواعد الکلیهٔ علی الموارد، و لکن یسـهل علیه اسـتظهار المطـالب من الاخبـار و الجمع بین متعارضاتهـا الی غیر ذلـک ممـا یوجب تمکن الاسـتنباط من بعض فی بعض الأحکام دون بعض أخر فی أحکام أخری و هذا غیر خفی علی الطالب المتدرب و قد رأینا بعض مشایخنا العظام له تسلط فی استنباط الأحکام المبتنیـهٔ علی القواعـد الکلیـهٔ و المسائل العقلیـهٔ و لم یکن له تلک السـلطهٔ إذا لم تکن المسـئلهٔ مبتنیهٔ علیها کما ان بعضا أخر منهم علی العکس کما انه کان لبعضهم تسلط مطلوب علیهما شکر اللّه مساعیهم الجمیلهٔ.

بل قد يقال ان الطفرة حيث تكون محالا عادة فكل مجتهد مطلق يكون متجزيا فى زمان ثم قوى و ترقّى شيئا فشيئا حتى تمكن من استنباط جميع الأحكام.

و ربما يناقش: فى التجزى بعد إمكان تحققه ان من لا إحاطة له بجميع المسائل يحتمل فى حقه احتمالا مساويا فى كل مسئلة يتوقف على مداركها ان يكون من جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التى وقف عليها فى تلك المسئلة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۴

....

على وجه يساويها أو يترجح عليها.

و لكن يجاب أولا: بالنقض بالمجتهد المطلق.

و ثانيا: بان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص فى مظانه أو بتصريح المتفحصين به بحيث يطمئن بعدم المعارض فلا يتوقف استنباط المتجزى على الإحاطة بجميع المسائل.

هذا بالنسبة إلى المتجزى.

و اما بالنسبة إلى المجتهد المطلق فقد يقال بعدم وجود المجتهد المطلق فى الخارج لما ترى من وقوع الاشكال و التردد فى بعض المسائل من أساطين الفقه و الفقاهة كالمحقق و العلامة و الشهيدين و نظرائهم فما ظنك بغيرهم.

و لكن يمكن: ان يجاب عنه كما عن المحقق الخراسانى (قدس سره) ان ترددهم فى بعض المسائل انما هو بالنسبة الى حكمه الواقعى لأجل عدم دليل مساعد فى كل مسئلة علمية أو عدم الظفر به بعد الفحص بالمقدار اللازم لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع و اما بالنسبة الى حكمه الفعلى فلا تردد لهم أصلا.

هذا إجمال المقال فى التجزى و الإطلاق و سيجىء منا بحول اللّه و قوته بمناسبة تعرض الماتن (قدس سره) شرائط مرجع الفتوى بعض مباحث حولهما ما لا غنى عنه للطالب اللبيب، كما سيجىء منا أيضا بعض مباحث هامة نفيسة عند تعرض الماتن لزوم تصدى المجتهد للقضاء و الحكومة و غيرهما فارتقب حتى حين.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۵

[مسئلة ۲- القول فى جواز العمل بالاحتياط للمجتهد و عدمه]

اشارة

مسئلة ۲- الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهدا (۱) كان أو لا. لكن يجب (۲) ان يكون عارفا بكيفية الاحتياط أو التقليد

---

(۱) لا موقف لهذه الفتوى بالنسبة إلى المجتهد الذى لا بد له من معرفة جواز ذلك بالاجتهاد.

(۲) بالوجوب العقلى الإرشادى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۶

حكم العقل و الشرع بحسن الاحتياط بمعنى الإتيان بجميع المحتملات

ا قول: و ليعلم ان الاحتياط بمعنى الإتيان بجميع المحتملات و إحراز الواقع به: لا ينبغى الإشكال فى حسنه فى حد نفسه لحكم العقل بحسنه و لعل النصوص على رجحانه و مطلوبيته متواترة فالشرع و العقل متطابقان على حسنه فيما يتحقق الا ترى؟! ان من شك فى اعتبار التعدد فى تطهير ثوبه المتنجس مثلا فلم يراجع مقلده فى ذلك أو لم يجتهد فيه إذا كان من اهله و لكن غسله مرتين أو ثلاث مرات فهل لا يكون آتيا بالوظيفة و ممتثلا للأمر بتطهير الثوب، حاشاك ان تتوهم ذلك. و سنشير الى ان المناقشة فى ذلك فى بعض الموارد- كالاحتياط فى العبادات مع التمكن من القطع التفصيلى فى الحقيقة- مناقشة فى الصغرى و ان الاحتياط فيها مستلزم. للإخلال بقصد الوجه و التمييز و الجزم بالنيّة و غير ذلك. و من المحتمل اعتبارها فى المأمور به فلا يكاد يحرز الواقع بالاحتياط و سنشير عدم اعتبار شيء منها، فمهما أحرز المأمور به بنحو من الأنحاء و اتى بجميع المحتملات فلعل جوازه من الأحكام التى قياساتها معها، ضرورة انه مما يقطع به الامتثال و ليس وراء عبادان قرية و لذا

توهم ان من تمكن من الاحتياط ليس له الاجتهاد أو التقليد و دفعه

ربما يتوهم كما أشرنا انه مع التمكن من الاحتياط ليس له الامتثال- بالاجتهاد أو التقليد، لعدم كونهما موجبين للقطع بالامتثال و غايتهما هو الظن به و معلوم ان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۰۷

....

الامتثال القطعى مقدم على الظنى منه، و ان كان فيه ما لا يخفى من الضعف لأنه بعد قيام الدليل على اعتبار أمارة ظنية لا يرى العقل اى فرق بين الامتثالين فى أداء الوظيفة و إسقاط التكليف، و التفصيل يطلب من غير المقام.

و عن شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) الإجماع على جواز الاحتياط فما يحكى عن المشهور من بطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد لو أمكن توجيهه بنحو الى ما لا ينافى ما ذكرنا فبها، و الا فيطرح لما عرفت ان الاحتياط موجب للعلم بمطابقة المأتى به للواقع.

توجيه فتوى المشهور ببطلان عمل تارک طريقى الاجتهاد أو التقليد

و لعل مراد المشهور على تقدير صحة الانتساب ما هو المحكى على السيد الرضى الذى قرره اخوه علم الهدى (قدس سرهما) فى مسئلة الجاهل بالقصر قال (قدس سره):

ان عقد إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها اه.

و حاصل مقالهما هو ان الجاهل بأحكام الصلاة مثلاـ لا يكاد يقطع بإتيان المأمور به على ما هو عليه بمجرد إتيان ما يزعمه، و هذا أجنبى عن الاحتياط الذى يحرز به الواقع يقينا فتدبر.

و قد عرفت ان الاكتفاء بما يحرز ادراك الواقع به كالاكتفاء بالتقليد أو الاجتهاد مما يدركه عقل كل مكلف ملتفت فلا يكون ذلك موردا للتقليد.

و لو عمم مقالة المشهور الى مثل العمل بالاحتياط فحاصل مقالهم هو عدم تحقق موضوع الاحتياط فى خصوص العبادات لبعض المناقشات لاـ عدم جوازه فيما أمكن الاحتياط و تحقق، و الكلام انما هو فى أصل الجواز، فمرجع مقالهم إلى المناقشة فى الصغرى بعد تسليم الكبرى الارتكازى لا فيها كما لا يخفى فتدبر.

فجواز الاحتياط فى الحقيقة مستند الى الاجتهاد- و لو بالارتكاز.

هذا كله فى الاحتياط بالمعنى الذى ذكرنا- و هو الإتيان بجميع المحتملات-

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۸

مناقشة جواز الاحتياط مطلقا مع التمكن من الامتثال التفصيلى و دفعه

نعم ربما يناقش: جواز الاحتياط بالمعنى المتعارف فى بعض الموارد لاحتمال اعتبار قصد الوجه و التمييز فى المأتى به العبادى، أو اعتبار الجزم فى النية فيه و فى المعاملى بالمعنى الأخص، أو اعتبار الامتثال التفصيلى مهما أمكن الى غير ذلك و قد عرفت انه فى الحقيقة مناقشة فى تحقق موضوع الاحتياط لا فى أصله، و ستعرف ان المناقشات بحذافيرها مندفعة، فالأقوى جواز الاحتياط مطلقا فى العبادات، أو المعاملات بقسميهما تمكن من الامتثال التفصيلى، أو لم يتمكن، استلزم تكرار جملة العمل، أو لم يستلزم، كان الاحتياط فى التكليف المستقل النفسى، أو فى التكليف الضمنى- كأجزاء المركب و شرائطه- الى غير ذلك من الصور.

عدم الإشكال فى الاحتياط بالمعنى المتعارف فى المعاملات بالمعنى الأعم

لا وقع للإشكال بل لم يعهد الإشكال فى الاحتياط فى المعاملات بالمعنى الأعم- أعنى به الأمور التوصلى غير المعاملى- مطلقا ضرورة ان المقصود من الواجب التوصلى هو وجود المتعلق و تحققه فى الخارج كيف اتفق و لا يعتبر فيه صدق الامتثال و الإطاعة، و ان كان يثاب و يجزى عند الإطاعة و الامتثال.

و ذلك مثل تطهير الثوب فعند الشك فى اعتبار التعدد لو احتاط و غسله مرتين أو ثلاث مرات فتحصل الطهارة من غير نكير و ان تمكن من تحصيل العلم بالوظيفة، و كذا إذا اشتبه الماء المطلق بالماء المضاف فيصح ان يحتاط و يغسل المتنجس مرة بأحدهما و اخرى بالآخر، و تحصل الطهارة مع التمكن من تشخيص الماء المطلق و معرفته الى غير ذلك من الأمثلة.

و لا فرق فى ذلك بين صورة التمكن من الامتثال التفصيلى و عدمه.

و غاية ما يمكن ان يوجه لمنع الاحتياط هنا بل فى جميع موارد التمكن من

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۹

....

الامتثال التفصيلى هو منافاة أدلة تعلم الأحكام لتجويز الاحتياط مطلقا.

و لكن فيه كما تقدم ان ما دل على وجوب التعلم و التفقه اما يستفاد منه كون التعلم واجبا إرشاديا أو نفسيا تهيئيا و على كل، يكون المقصود منه عدم معذورية الجهل فى مخالفة الواقع.

فلا ينبغى الإشكال فى جواز الاحتياط هنا لحصول الغرض بذلك حسب الفرض، لأنه يحصل الغرض و يوتى بالواقع لكل من الامتثال التفصيلى و الاحتياط و الامتثال الإجمالى فيحصل المؤمّن من العقاب بهما، بل يمكن ان يقال العمل بالاحتياط أحسن من الاجتهاد أو التقليد فيما إذا لم يوجبا العلم بالواقع لاحتمال مخالفة الواقع فيهما دونه، و احتمال مخالفة الواقع و ان كان مدفوعا بالعمل بالحجة الا ان إحراز الواقع أمر مستحسن عقلا.

جواز الاحتياط فى المعاملات بالمعنى الأخص

و قريب منه الاحتياط فى المعاملات بالمعنى الأخص- اعنى العقود و الإيقاعات- و ان الأقوى ان الاحتياط جائز فيها أيضا خلافا لما

عن الشهيد و شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سرهما) فى المكاسب عند شرائط الصيغة نظرا الى اعتبار الجزم فى الإنشاء، و لا يتحقق ذلك بالاحتياط، إذ ترتب الأثر فى كل واحد من طرفى العقد مشكوك فيه مثلا إذا شك فى صيغة النكاح ان لفظة النكاح تتعددى الى المفعول الثانى بنفسه أو بلفظه- من- فعند تعديتها بنفسها لا يدرى حصول النكاح و الزوجية بذلك فلا يكون جازما بإنشاء النكاح بالاحتياط.

و كذا إذا شك فى حصول الطلاق بالجملة الفعلية كسائر صيغ العقود بان يقول:

طلقتك، أو انه لا بد و ان تكون بالجملة الاسمية بأن يقول: أنت طالق مثلا فعند قوله طلقتك لا يكاد يدرى حصول البينونيه بذلك فلا يكون جازما بإنشاء الطلاق بالاحتياط

مناقشة جواز الاحتياط فيها و دفعه

حاصل الاشكال فيه مضافا الى الإشكال المتقدم هو انه يعتبر فى العقد و الإيقاع

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۱۰

....

قصد الإنشاء و يعتبر فيه الجزم و لذا لو علق الإنشاء على أمر لم يصح و ان كان الشرط متحققا كقولك: بعتك هذه الدار ان قدم الأمير- و كان الأمير قادما- و لا يكاد يتحقق الجزم فى الاحتياط لان ترتب الأثر فى كل واحد من طرفى العقد و الإيقاع مشكوك فيه ضرورة انه حين إجراء صيغة النكاح بالفارسية مثلا لا يدرى ان ما اراده من النكاح و الزواج يحصل بها أم لا فلا يكون جازما بالنكاح بالاحتياط.

و فيه ان اعتبار الجزم فى الإنشاء لا يكاد يضر بما نحن بصدده لان الترديد فى الاحتياط انما هو فى الممضى شرعا لا فى الإنشاء نفسه، و ذلك لان الإنشاء إما يكون عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ قبال الاخبار الذى هو عبارة عن الاخبار بثبوت شىء لشىء، أو نفيه عنه كما هو المشهور.

أو كان عبارة عن إبراز الوجود الاعتبارى فى نفس المتكلم بمبرز قبال الاخبار الذى هو عبارة عن إبراز كون المتكلم قاصدا للحكاية عن وجوده خارجا كما يراه بعض المحققين، و التحقيق يطلب من غير المقام.

فإنشاء النكاح أو الطلاق عبارة عن إيجاد علقة الزوجية و البينونية باللفظ، أو إبراز وجود العلقة أو البينونية فى نفسه بمبرز، و من المعلوم تحقق هذا المعنى عند تعدى لفظة النكاح الى المفعول الثانى بنفسه مثلا أو التلفظ بالجملة الفعلية فى صيغة الطلاق.

و بالجملة هو جازم بالإنشاء عند ذلك و لا تردد له فى نيته و انما الشك فى أمر خارج عن حيطة إنشائه و هو إمضاء الشارع و حكمه بصحة نكاحه أو طلاقه.

و بعبارة أوضح إنشاء الأمر الاعتبارى خفيف المؤنة فقد يكون المنشأ ممضاة شرعا يترتب عليه الأثر، و قد لا يكون كذلك فلا يترتب عليه ذلك، و لذا ترى تحقق الإنشاء مع القطع بعدم الإمضاء و الاعتبار كما فى بيع المحرمات.

فحديث الاعتبار و الإمضاء فضلا عن ترتب الأثر أجنبى عن حديث اعتبار الجزم فى نيّة الإنشاء.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۱۱

....

فإذا كما يتحقق الجزم بالإنشاء عند التلفظ بصيغة يعلم بإمضائها عند الشرع كذلك يتحقق عند التلفظ بصيغة لا يعلم بذلك.

و لا فرق بينهما فيما يرجع الى الإنشاء و الفرق انما هو فى الإمضاء و عدمه.
و الحاصل انه فرق بين الاحتياط و تكرار العمل المشكوك فيه، و بين الترديد فى الإنشاء، و ذلك لان المحتاط يقصد إيجاد علقة الزوجية، أو يبرزها بمبرز لفظى فى ضمن كل من الصيغتين من غير ترديد فهو جازم بالإنشاء عند ذلك و انما يشك فى الخارج عن محيط الإنشاء، و هو إمضاء الشارع و حكمه بتحقق الزواج بذلك، و إمضاء الشارع و عدمه أجنبى عن إنشاء المنشئ و اعتباره.
و لذا يتحقق الإنشاء و اعتبار الملكية ممن يعلم بعدم صحة البيع الربوى مثلا، و إلغاء الشارع ملكية الخمر، و الخنزير، فالترديد فيما هو الممضى شرعا لا فيما أنشأه المنشئ فحديث ترتب الأثر شرعا على عقد، غير مرتبط بالترديد فى قصد الإنشاء، و بينهما بون بعيد.
فظهر مما ذكرنا جواز الاحتياط فى كل من المعاملات بالمعنى الأعم، و المعاملات بالمعنى الأخص، مع التمكن من الامتثال التفصيلى.
و لذا ترى سيرة الصلحاء من السلف الى الخلف على الاحتياط فى كل منهما خصوصا فى إجراء صيغة النكاح فتريهم لا يكتفون بصيغة واحدة حتى يأتونها بصيغ متعددة.

بقى الكلام فى الاحتياط فى العبادات – اعنى الأمور التى يعتبر فيها قصد القربة و الامتثال.

اشارة

و لا يخفى ان مصب الإشكالات و المناقشات انما هو فى الاحتياط فى هذا القسم خصوصا فيما إذا استلزم الاحتياط تكرار جملة العبادة، مع التمكن من الامتثال التفصيلى و لعل مصب ما حكى عن المشهور من بطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد، هو الأمور العبادى كما يشير الى ذلك ما حكى عن ظاهر السيد المرتضى فى
الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۱۲
....

مسئلة الجاهل بوجوب القصر تقريرا لأخيه السيد الرضى (قدس سرهما) من ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم حكمها، و يحكى ذلك عن شيخ الطائفة (قدس سره) أيضا.
و مع ذلك الأقوى أيضا جواز الاحتياط فيها مطلقا.
توضيح المقال يستدعى البحث فى مقامين الأول: الاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى. و الثانى: الاحتياط مع التمكن منه.

المقام الأول و هو الاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى

اشارة

و ذلك مثل الصلاة فى ثوبين يعلم بنجاسة أحدهما و لم يتمكن من الصلاة فى الثوب الطاهر.
لا يخفى ان جواز الاحتياط فيه واضح لا ينبغى الإشكال فيه لان عمدة المناقشات مختصة بصورة التمكن من الامتثال التفصيلى بل لعله لم يوجد مخالف فى ذلك الا ما حكى عن ظاهر الحلى (قدس سره) فمنع من الاحتياط و قال بفعل الصلاة عاريا عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس، و مرجع فتواه الى سقوط شرطية الستر عند ذلك و اختصاصها بصورة العلم التفصيلى بالطهارة.

الاستدلال لمنع الاحتياط فى صورة عدم التمكن من العلم التفصيلى و دفعه

و استدل لمقالة بوجهين.

الأول: ان الاحتياط بفعل صلاتين نحو تشريع و بدعة لعدم ندب الشرع بهما و ما ندب اليه انما هو صلاة واحدة.

الثاني: ان التكرير يوجب إلقاء قصد الوجه المعتبر حال الاشتغال بالعمل العبادى و لا يخفى ما فى كلا الوجهين.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۱۳

....

اما حديث التشريع و البدعة فواضح لمضادة الاحتياط الذى هو عبارة عن إتيان ما يحتمل انه من الدين برجاء إحراز ما هو الواقع فيه، مع التشريع الذى هو عبارة عن إدخال ما علم عدم كونه من الدين، أو لم يعلم انه من الدين، فى الدين على انه من الدين و الفرق بينهما واضح إلى النهاية.

و بما ذكرنا يعلم ان موارد الاحتياط دائما ليست من البدعة و التشريع فى شيء و اما حديث الإخلال بقصد الوجه ففيه:

أولا: ما سيجيء عن قريب من عدم اعتبار قصد الوجه فى صورة التمكن من الامتثال التفصيلى فما ظنك فى المتعذر منه.

و ثانيا: ان القائلين باعتباره يرونه فى صورة التمكن من معرفة الوجه و الامتثال التفصيلى لا مطلقا حتى فى صورة عدم التمكن منه، و الا يلزم عدم جواز العمل بالاحتياط فى العبادات أصلا، و هو بمكان من الضعف كما لا يخفى على من له إلمام بالفقه فتدبر.

المقام الثانى و هو الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى

و هو تارة فيما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار جملة العمل كما إذا شك فى وجوب شيء كالدعاء عند رؤية الهلال، أو شك فى جزئته للمركب، أو شرطيته له فلان مقتضى الاحتياط فيه هو الإتيان بما يحتمل وجوبه، و إتيان الجزء أو الشرط المشكوك فيه رجاء من دون لزوم تكرار جملة العمل.

و اخرى فيما إذا استلزم تكرار جملة العمل كاشتباه القبلة بين جهتين أو أكثر.

الاحتياط فى العبادة إذا لم يستلزم تكرار جملة العمل فالكلام يقع فى موردين

المورد الأول: فيما لم يستلزم الاحتياط تكرار جملة العمل

اشارة

.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۱۴

....

صور الاحتياط فى العبادة و الشك تارة فى عبادة نفسية، كما إذا شك فى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال و اخرى فى عبادة ضمنية كما إذا شك فى جزئية شيء للمأمور به، أو شرطيته له، بان شك فى جزئية السورة للصلاة مثلا، أو شك فى اعتبار الطمأنينة فيها.

و لا يخفى ان الشك فى الصورتين طورا يكون مقرونا بالعلم بتعلق الأمر و يكون أصل المحبوبية محرزا فيكون الشك فى

خصوصیات الطلب کما إذا علم محبوبیهٔ الدعاء عند رؤیهٔ الهلال و تعلق الطلب به، و لکن شک فی وجوبه أو استحبابه أو علم محبوبیهٔ السورهٔ، أو الطمأنینهٔ، فی الصلاهٔ و تعلق الطلب به و لکن شک فی وجوبهما أو استحبابهما.

و اخری یکون مقرونـا مع الشـک فی أصـل المحبوبیـهٔ و الطلب و ذلک فی الأمثلـهٔ المـذکورهٔ إذا فرض الشک فی أصل المحبوبیـهٔ و الطلب، و من أمثلهٔ هذه الصورهٔ ما إذا شک فی الوضوء بعد غسل الجنابهٔ.

إذا عرفت مـا ذکرنا فهل یحسن الاحتیاط فی جمیع الصور، أو لا کـذلک، أو یفصّل بین ما إذا کان أصل المحبوبیـهٔ و الطلب محرزا و بین عدمه؟ وجوه بل أقوال فی بعضها.

حاصـل المقـال فی عـدم جواز الاحتیاط فی العبادات غیر المسـتلزمهٔ للتکرار مع التمکن من الامتثال التفصـیلی یرجع الی إحـدی هـذه المناقشات و کلها مدفوعهٔ.

منافاهٔ الاحتیاط مع تعلم الأحکام و دفعها

احـداها: أدلـهٔ وجوب تعلم الأحکـام فـان مقتضاهـا لزوم تعلم الأحکام اجتهادا أو تقلیـدا مهما أمکن فلا یجوز الاکتفاء بالاحتیاط عند التمکن من المعرفهٔ.

و فیها: انه کما أشـرنا انه لا یستفاد مما دل علی وجوب التعلم کون التعلم واجبا نفسیا أصلیا، بل واجبا إرشادیا، أو نفسیا تهیئیا، و حیث انه لا ملازمهٔ و لا مقدمیهٔ بین

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۵

....

العلم و العمـل، لإمکـان إحراز الواقع، و العلم به بإتیـانه بالاحتیـاط، فلم یکن وجوب التعلم نفسـیا فیکون إرشادیـا للتحفـظ علی عـدم الوقوع فی خلاف الواقع، فیکون المقصود منه عدم معذوریهٔ الجهل الناشی عن ترک التکلم فی مخالفهٔ الواقع.

نعـم الجهـل بعـد التعلـم المسـاوق للجهـل المرکب إذا لم یکن مسببا عن تقصـیر فی مقـدماته إذا ادی الی مخالفـهٔ الواقـع یعـد عـذرا لاندراجه فی الحقیقهٔ فی الجهل القصوری.

إخلال الاحتیاط بقصد الوجه و التمییز مع وجوبهما و دفعه

و ثانیتها: ان الاحتیاط یوجب الإخلال بقصد الوجه و التمییز المعتبرین فی العبادهٔ حین العمل مع التمکن منه.

و قد یوجه لاعتبارهما فی العبادهٔ مضافا الی الإجماع المدعی فی لسان المتکلمین و غیرهم: بان العقل یستقل بحسن الإتیان بالمأمور به بقصـد الوجـوب أو الاسـتحباب متمیزا عـن غیره، بـل لاـ حسن فی العمـل الفاقـد لهمـا بداهـهٔ ان الحسن و القبـح یختلفـان بـالوجوه و الاعتبارات فربما یتصف فعل واحد کضرب الیتیم مثلا تارهٔ بالحسن و المحبوبیهٔ إذا کان للتأدیب، و اخری بالقبح و المبغوضیهٔ إذا کان للتشفی فإذا کانت جههٔ الحسن معلومهٔ فیقصدها و الا فیقصد العنوان المشیر الیه کقصد الوجوب أو الاستحباب.

و لو شک فی اعتبارهما فی تحقق الامتثال لاحتمال عدم حصول القرض الا بهما فمقتضـی الأصل الاشـتغال فلا یکاد یحرز الامتثال الا بقصد أحدهما مهما أمکن.

و فیها: أولا: ان الأصل فی اعتبارهما هم المتکلمون و وافقهم علی ذلک بعض الفقهاء، و المظنون ان مستند المجمعین هو حکم العقل المـذکور أو ما أشـرنا إلیه من الشک فی صـدق الإطاعهٔ و الامتثال بالاحتیاط مع التمکن من الامتثال التفصـیلی و من الواضح کما قرر فی محله عدم استکشاف الإجماع الکذائی عن قول المعصوم علیه السّلام فمحصله غیر مفید فضلا عن منقوله، و قد حکی عن المحقق

(قدس سره): ان

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۶

....

ما اعتبره المتکلمون من اعتبار قصد الوجه و التمییز کلام شعری.

و ثانیا: انه علی تقدیر تمامیة الإجماع فالقدر المتیقن منه هو لزوم اعتبار قصد الوجه و التمییز فی تمام العمل لا فی مفروض المقام.

و ثالثا: ان العقل لا- یستقل بذلک و غایة ما یدرکه هو لزوم الإتیان بالمأمور به علی ما هو علیه من الاجزاء و الشرائط و المفروض تحققه بالإتیان بالأکثر و ما احتمل وجوبه، و حدیث کون الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات أجنبی عن المسئلة کما لا یخفی.

و رابعا: لو سلم حکم العقل فغایة ما یمکن ان یقال ان الحسن المدعی انما هو فی الإتیان بمجموع الاجزاء و الشرائط بقصد الوجه و التمییز لا فی کل واحد منهما.

و بالجملة لو تم ذلک فإنما یکون فی الواجبات النفسیة، و اما فی الواجبات الضمنیة فلا- تنافی بین الاحتیاط و قصد الوجه، لان المرکب الاعتباری الذی یعد عملا واحدا، کالصلاة مثلا، یمکن ان یؤتی به بقصد الوجوب، حین الشروع و ان اشتملت علی اجزاء غیر واجبة، و لا یحتاج الی قصد الوجوب فی کل جزء و شرط بل لا یصح لعدم إحراز اشتمال کل جزء من اجزائه أو شرط من شرائطه علی جهة حسن، غیر الحسن الذی فی المجموع المرکب.

فاذا لا مانع من قصد عنوان نفس العمل فیقصد الصلاة مثلا موجها و ممتازا مع الإتیان بما یشک فی وجوبه الضمنی.

و لو وصلت النوبة إلی الشک فی اعتبارهما فمقتضی الأصل- و ان کان الشک فی حصول الغرض- البرائه. کما قرر فی محله.

و الحاصل انه لا بد فی اعتبار قصد الوجه و التمییز من دلالة دلیل شرعی، و لم یقم فی الشریعة المقدسة ما یدل علی اعتبارهما، و حیث ان المقام مما یعم به البلوی فی کل یوم و لیلة فلو کانا معتبرین فی الشریعة لبان و ظهر. فمن عدم وجود الأمر بهما فی الاخبار یستکشف عدم وجوبهما واقعا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۷

....

و بالجملة یکون المقام من صغریات کبری ان عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود فتدبر.

الشک فی صدق الإطاعة بالاحتیاط مع التمکن من الاجتهاد أو التقلید و دفعه

ثالثتها: الشک فی صدق الإطاعة و الامتثال الإجمالی بالاحتیاط مع التمکن من العمل علی طبق الاجتهاد أو التقلید و المرجع عند ذلک الاشتغال، و ان قلنا بالبراءة عند الشک فی اجزاء المأمور به و شرائطه، لأن مرجع الشک فی المقام الی الشک فی صدق الإطاعة المتأخرة، عن الأمر، المتأخر عن المأمور به، و لا یمکن أخذ ما یأتی من ناحیة الأمر فی متعلقه کما لا یخفی، و کلما لا یکون قابلًا للوضع و الجعل لا- یکون قابلًا للرفع فلا یصح التمسک لرفعه بإطلاق الأدلة و لا یمکن نفی اعتباره بالأصل، بل یتعین فی مثل ذلک الرجوع الی أصالة الاشتغال و الاحتیاط.

و فیها: انه قد أشرنا أنفا انه لا- یعتبر قصد الوجه و التمییز فی تحقق الإطاعة عند العرف و العقلاء، و لا یرون ای فرق بین العبادة و غیرها، فی صدق الإطاعة الا من جهة انه یعتبر فی العبادة ان یوتی به مضافا الیه تعالی، بخلاف غیره، لحصول الغرض منه بنفس إتیانه کیف اتفق.

و واضح ان الإضافة إلیه تعالی کما تتحقق بإتیان المأمور به علی وجه التفصیل فکذلک تتحقق بالإتیان به علی وجه الإجمال و لذا تریهم من غیر نکیر، یعدون الاتی بجزء، أو شرط، رجاء، ممتثلا، و ان کان متمکنا من إتیانهما علی التفصیل.

و عن شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره) التصریح بعدم توقف الإطاعة علیهما فلا ریب فی عدم الاعتبار بل کما تقدم عن المحقق (قدس سره) ان ما اعتبره المتکلمون من اعتبار قصد الوجه و التمییز کلام شعری.

و لو وصلت النوبة إلی الشک فی صدق الإطاعة بدون قصد الوجه فیمکن التمسک بالإطلاق المقامی لنفی اعتباره، لان قصد الوجه مما یغفله العامة، فلو کان دخیلا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۸

....

فی حصول الغرض، کان علی الشریعة المقدسة بیانه، و لو بدلیل أخر، و حیث لم یبین فیصح التمسک لنفی اعتباره بالإطلاق المقامی، و مع إطلاق الدلیل لا وقع لجریان الأصول.

و مع قطع النظر عن إطلاق الدلیل یکون مقتضی الأصل البراءة، دون الاشتغال خلافا لما عن الشیخ فی خاتمة الأصول فقال بالاشتغال، مستندا الی ان الشک فی المقام الشک فی الامتثال، بعد العلم بما هو المأمور به، و حکم العقل قاضٍ بالاحتیاط.

و فیه ان الشک فی الامتثال ناش عن احتمال اعتبار الشرع فی متعلق امره، و الا فمع عدم الاعتبار عنده لا مجال للشک لحصول الامتثال بالإتیان بما هو المعلوم لدیه، و للشارع ان یتصرف فی موضوع الإطاعة بازدیاد بعض الشرائط و القیود، فتجری البراءة عما شک فی اعتباره، و ان کان من شرائط الامتثال.

و بالجملة حیث انه لا- شک فی المقام فی مفهوم العبادة بل الشک فی واقعها فمرجع الشک حینئذ الی ان الشارع هل اعتبر فی متعلق الأمر التحرک عن تحریکه مع التمکن- من العلم بما هو الواجب- أو انه اعتبر الأعم منه و من التحرک عن احتمال الأمر. فلا فرق فی جریان حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان فی القیود المشکوکة بین کونها من قیود الامتثال أو قیود المأمور به.

هذا إذا لم یکن الشرط المشکوک فیه مما یعتبر عند العقلاء فی الإطاعة کقصد الوجه، و اما إذا کان معتبرا عندهم کعدم تکرار الکثیر بدون داع عقلائی فمع الشک فی اعتباره عند الشرع لا تجری البراءة و لا بدله من الاحتیاط.

و حدیث عدم إمکان أخذ ما یکون متأخرا عن الأمر إلی آخر ما ذکره مخدوش لما تقرر فی محله من إمکان أخذه بدلیل آخر بنتیجة التقیید فاذا لم یؤخذ فی دلیل أخر فمقتضی أصالة البراءة عدم الاعتبار فلا یجب اعتبارهما.

فتحصل مما تقدم ان القول بعدم صحة الامتثال الإجمالی فی الأمر العبادی إذا لم یستلزم التکرار مع التمکن من الامتثال التفصیلی من الاجتهاد أو التقلید غیر وجیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۹

عدم کون الاحتیاط امتثالا فی صورة التمکن من الامتثال التفصیلی إذا لم یعلم أصل الطلب و دفعه

رابعتها: ما حکاه بعض الأساطین (دام ظله) عن المحقق النائینی (قدس سره) فقال انه اختاره فی الدورة الأخیرة و هو التفصیل بین ما إذا کان أصل المحبوبیة و الطلب محرزا، و بین عدمه، بجواز الاحتیاط فی الأول، دون الأخیر، و حاصله.

انه مع العلم بتعلق الأمر و الطلب و ان کان عنوان وجوبه، أو استحبابه مشکوکا و لکن لا- یوجب ذلک إشکالا فی جواز الاحتیاط، لإمکان الإتیان بالعمل بداعی الأمر للعلم بوجوده و تعلقه بالعمل.

نعم لا يمكننا الإتيان به بقصد الوجه، الا انه غير معتبر فى العبادة.

و اما إذا لم يعلم تعلق الأمر به و لكن على فرض التعلق يكون عباديا، يعتبر ان يؤتى بقصد القربة، كالوضوء بعد غسل الجنابة، فإن الوضوء و ان كان عملا- عباديا، يعتبر فيه قصد القربة قطعا، الا ان الشك فى تعلق الأمر به بعد غسل الجنابة، فلا مجال للاحتياط و الإتيان به رجاء فى امتثال ذلك مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و ليس هذا من جهة اعتبار قصد الوجه، و التمييز، فى المأمور به بل لأجل أن الامتثال الإجمالى، فى طول الامتثال التفصيلى الذى هو عبارة عن التحرك و الانبعاث بتحريك المولى، و بعثه، و من الواضح عدم تحقق ذلك فى الاحتياط، بداهة أن انبعاثه باحتمال البعث لانفسه و لا يصار اليه مع التمكن من انبعاثه بنفس بعث المولى و امره.

و بالجملة الاحتياط و إتيان العمل رجاء، و ان كان يعد امتثالا، الا انه فى طول الامتثال التفصيلى و فى صورة عدم التمكن من الامتثال.

و لو شك فى كون الامتثال الإجمالى فى عرض التفصيلى أو فى طوله، فالمرجع الاشتغال لرجوع الشك فى كيفية الإطاعة و الامتثال و انه هل يلزم ان يكون تفصيليا أو يكفى فيه الاحتياط فلا بد من الاحتياط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۲۰

....

و بعبارة أخرى مرجع الشك الى الشك فى التعيين و التخيير و هو مورد لقاعدة الاشتغال «۱».

و فيه: انه كما تقدم جواز الاحتياط و حسنه فى المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص، مع التمكن من تحصيل العلم، بلا- طولية بين الامتثال الإجمالى و الامتثال التفصيلى، بل هما كفرسى رهان فى عرض واحد و العرف و العقلاء ببابك فاختبرهم فتريهم شاهد صدق على ما ذكرنا، فتريهم يرون المحتاط المتمكن من الامتثال التفصيلى مطيعا و منقادا، و عمله اطاعة و امتثالا.

و من المعلوم انه لا فرق بين العبادة و غيرها الا من جهة انه لا بد فى العمل العبادى ان يؤتى به مضافا اليه تعالى خالصا لوجهه الكريم، و معلوم ان الإضافة إليه تعالى كما يتحقق بالإتيان بالمأمور به على وجه التفصيل كذلك يتحقق بالإتيان به على وجه الإجمال، و لذا تريهم لا- يشترطون فى العمل بالاحتياط عدم التمكن من الامتثال التفصيلى بل متفقون على انه إذا اتى العبد بعمل رجاء لاحتمال مطلوبيته مع التمكن من الإتيان به على وجه التفصيل، يعدونه مطيعا و منقادا.

و قد أشرنا فى ذيل المناقشة الثالثة: انه لو شك فى ذلك فمقتضى الأصل البراءة لا الاشتغال، لان مرجع الشك هنا بعد العلم بمفهوم العبادة إلى انه هل اعتبر الشارع فى متعلق أمره ان يكون تحرك العبد و فعله بتحريك المولى و امره مع التمكن، أو يكفى ان يكون تحركه و لو عن احتمال الأمر.

فالجامع بين الاحتمالين و هو لزوم الإتيان بالعمل بقصد الامتثال معلوم، و اما اعتبار كون التحرك و الانبعاث بتحريكه فمشكوك فيه، فيرجع الى البراءة لما تقرر من جريان البراءة فى موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

فظهر مما ذكرنا ان الحق جواز الاحتياط فيما لم يستلزم تكرار جملة العمل مطلقا مع التمكن من الامتثال التفصيلى من غير فرق بين الاستقلالية و الضمنية، و من غير

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۶۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۲۱

....

فرق بین ما إذا کان أصل المحبوبیة معلوما أم لا.

المورد الثانی فیما إذا استلزم الاحتیاط فی العبادة تکرار جملة العمل للمتمکن من الامتثال التفصیلی.

اشارة

و ذلک مثل دوران الأمر بین المتباینین بان تردد الصلاة الواجبة بین القصر و الإتمام، أو بین الجهر و الإخفات، أو بین الظهر و العصر، الی غیر ذلک.

فهل یصح الاحتیاط فیها بالتکرار مع التمکن من الامتثال التفصیلی بالاجتهاد أو التقلید أم لا؟.

و لعل عمدة اشکال المشهور فی بطلان عبادة تارک طریقی الاجتهاد أو التقلید هی هذه الصورة.

و ربما ناقش الاحتیاط فی هذه الصورة من صحح الاحتیاط فی الصور المتقدمة، و بعض الإشکالات فی هذه الصورة و ان کان مشترکا بینها و بین ما تقدم الا ان لها ما یختص به و لا بأس بالإشارة إلی عمدة الإشکالات فیها فنقول.

إشکالات عدم جواز الاحتیاط فی العبادات مع التمکن من الامتثال التفصیلی فیما إذا استلزم تکرار جملة العمل إخلال الاحتیاط بقصد الوجه و التمییز و دفعه

اشارة

الأول و الثانی: ان الاحتیاط کذلک یوجب الإخلال بقصد الوجه، أو التمییز فی العبادة، و قد تقدم تقریبه فی المورد الأول فلیراجع.

و فیه أولا: کما أشرنا إلیه انه لا یعتبر قصد الوجه فی حقیقة الإطاعة عند العقل لأن حقیقة الطاعة عنده عبارة عن الانبعاث عن البعث و کون الإرادة الفاعلیة منبعثة عن الإرادة الأمریة، و هذا لا یتوقف علی معرفة الوجه و قصده و غایة ما یقتضیه هی ان یکون الداعی إلی الفعل إرادة الأمر، و اما معرفة کون البعث إلزامیا أو غیر إلزامی فلا دخل لها فی حکم العقلاء أصلا، فلو کان قصد الوجه أو التمییز معتبرا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۲

....

فلا بد و ان یکون بأمر شرعی.

و لیس فیما بأیدینا من الأدلة ما یستشم منه اعتبار ذلک مع کونه مما تعم به البلوی فعدم الوجود فی مثله دلیل علی العدم حسبما تقدم.

فالإنصاف ان مدعی القطع بعدم اعتبار قصد الوجه و التمییز فی العبادات غیر مجازف.

و ثانیا: کما أفید: ان الاحتیاط فی المقام غیر مخل بقصد الوجه لان المکلف إنما یأتی بالصلاتین بداعی امتثال الأمر الوجوبی المتعلق بإحداهما، و هی غیر متمیزة نعم ان عمله کذلک مخل بقصد التمییز و لا بأس به لأنه لا دلیل علی اعتباره «۱».

و بالجملة ان المکلف إنما یأتی بالواجب المردد بین الفعلین لوجوبه بحیث لو لا کونه واجبا لما اتی بشیء من المحتملین فقصد الوجه أمر ممکن فی المقام لان معناه ان یؤتی بالعمل لوجوبه أو استحبابه و قد عرفت ان المکلف إنما یأتی بالعمل لوجوبه «۲».

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول،

۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۱، ص: ۱۲۲

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك فى اعتبار قصد الوجه، و الأصل فى ذلك البرائه لا الاشتغال لان الشك فى اعتبار قصد الوجه يرجع الى الشك فى اعتبار قيد فى المأمور شرعا، زائدا عما يعتبره العقل و العقلاء، و المرجع البراءة.

الاحتياط لعب و عبث بأمر المولى و دفعه

الثالث: ان الاحتياط فى المفروض لعب و عبث عند العقلاء مع التمكن من الامتثال التفصيلى لأن المكلف مع قدرته على تحصيل العلم بواجبه العبادى وجدانا أو تعبدا، و تمكنه من الإتيان به من غير ضم ضميمة إذا اتى به مع الضمائم، فى ضمن أفعال متعددة، يعد عمله عبثا و لعبا و ما كان كذلك لا يمكن ان يقع مصداقا للامتثال، لأنهما مذمومان و المذموم لا يقع مصداقا.

و فيه أولا: ان الاحتياط مع التكرار لا يلازم كونه عبثا و لغوا لأنه قد يتعلق

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۳۰.

(۲) التنقيح ج ۱/ ۷۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۲۳

....

غرض عقلائى به كما إذا توقف تحصيل العلم بالواجب و الامتثال التفصيلى على مؤنة زائدة على الاحتياط كصرف وقت زائد للمطالعة أو المشى إلى مكان بعيد للسؤال عن حكم المسئلة، و الاحتياط فى مثل ذلك لا يعد عند العقلاء لغوا و عبثا كما لا يخفى.

و ثانيا: انه إذا عد فى مورد لعبا و عبثا كما إذا أشبهت القبلة بين اربع جهات و المكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة بسهولة، الا ان ذلك فى كيفية الامتثال و هو لا يضر بصحة الامتثال، لان الواجب من الامتثال انما يتحقق بواحدة من تلك الصلوات، و هى الصلاة الواقعة إلى القبلة لا ـ لعب فيها و لا عبث و انما هما فى طريق إحراز الامتثال، لا فى نفس الامتثال، فيصح الاحتياط فى العبادات و ان استلزم التكرار.

و سيجىء بعض الكلام فى جوازه بل فى حرمته فى ذيل المسئلة الرابعة فارتقب حتى حين.

عدم كون الاحتياط امتثالا مع التمكن من الامتثال التفصيلى

اشارة

الرابع: ما افاده المحقق النائينى (قدس سره) و كان مصرا عليه قال ما حاصله.

«ان مراتب الامتثال و الإطاعة عند العقل أربعة.

الاولى: الامتثال التفصيلى سواء كان بالعلم الوجدانى، أو بالطرق، و الأمارات و الأصول المحرزة، التى تقوم مقام العلم فان الامتثال بالظنون الخاصة و بالأصول المحرزة، يكون فى حكم الامتثال بالعلم الوجدانى.

الثانية: الامتثال العلمى الإجمالى كالاحتياط فى الشبهات المقرونة بالعلم الوجدانى.

الثالثة: الامتثال الظنى.

الرابعة: الامتثال الاحتمالی کما فی الشبهات البدویة أو الشبهات المقرونة بالعلم الوجدانی عند تعذر الامتثال الإجمالی و الظنی.

لا إشکال فی انه لا تصل النوبة إلی الامتثال الاحتمالی، الا بعد تعذر الامتثال الظنی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۴

....

و لا تصل النوبة إلی الامتثال الظنی إلا بعد تعذر الامتثال الإجمالی.

و انما الإشکال فی المرتبتین الأولیتین فقیل انهما: فی عرض واحد، و قیل بتقدیم مرتبة الامتثال التفصیلی مع الإمکان، علی الامتثال الإجمالی، و علی ذلک یبتنی بطلان عبادة تارک طریقی الاجتهاد أو التقلید و العمل بالاحتیاط، و هذا هو الأقوی. و لکن فی خصوص ما إذا استلزم منه تکرار جملة العمل فإن حقیقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولی، بحیث یکون الداعی و المحرک له نحو العمل هو تعلق الأمر به و انطباق المأمور به علیه، و هذا المعنی فی الامتثال الإجمالی غیر متحقق فإن الداعی له نحو العمل، فی کل واحد من فردی التردید، لیس الا احتمال تعلق الأمر به فإنه لا یعلم انطباق المأمور به بالخصوص علیه.

نعم بعد الإتیان بکلا فردی التردید یعلم بتحقق ما ینطبق المأمور به علیه، و الذی یعتبر فی حقیقة الطاعة عقلا هو ان یکون عمل الفاعل حال العمل بداعی تعلق الأمر به حتی یتحقق منه قصد الامتثال التفصیلی فیما بیده من العمل، و مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردی التردید لا یقتضی ان یکون الانبعاث عن البعث المولوی بل أقصاه ان یکون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبة الی کل من العملین.

نعم الانبعاث عن احتمال البعث و ان کان أیضا نحوا من الطاعة عند العقل الا ان رتبته متأخرة عن الامتثال التفصیلی.

فالإنصاف ان من ادعی القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصیلی علی الامتثال الإجمالی فی الشبهات الموضوعیة و الحکمیة مع التمکن من إزالة الشبهة لا یکون مجازفا فی دعواه.

مع انه لو سلم الشک فی ذلک فقد عرفت ان الأصل یقتضی الاشتغال لا البراءة لان مرجع الشک فی ذلک الی الشک فی التخییر بین الامتثال التفصیلی و الإجمالی و بین تعین الامتثال التفصیلی اه» «۱».

(۱) فوائد الأصول ج ۴/ ۹۳ ط نجف الأشرف.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۵

....

أقول: محط البحث کما لا یخفی هو ما إذا کان الامتثال الإجمالی واجدا لجمیع ما هو المأمور به بشرائطه و قیوده بحیث لا یکون فرق بین الامتثال الإجمالی و بین الامتثال التفصیلی الا من جهة الإجمال و التفصیل فقط.

و بالجملة محل البحث هو ان العقل هل یحکم بلزوم العلم التفصیلی بالمأمور به حال الإتیان به، و ان الموافقة الإجمالیة القطعیة لا تفید مع الإتیان بالمأمور به بجمیع اجزائه و شروطه أم لا.

وجوه الرد علی مقال المحقق النائینی (قده)

فاذا لا یخفی ان ما افاده (قدس سره) لا یخلو من نظر من وجوه أشار الی جملة منها أستادنا العلامة الخمینی دام ظله.

فأولا: انه لا دلیل علی انحصار الإطاعة فی الانبعاث عن البعث و الأمر بل یعم الانبعاث عن احتمال البعث و الأمر أیضا.

بل الآتی بداعی احتمال الأمر و البعث أطوع ممن یقتصر علی الإتیان بالبعث القطعی لان البعث عن احتمال الأمر کاشف عن قوة

المبادی الباعثة إلی الإطاعة فی نفس المطیع من الإقرار بعظمته و الخضوع لدیه.

و ثانیا: انه لیس الانبعاث أصلا عن بعث المولی و امره الواقعی و الا لزم الإلجاء و عدم صدور العصیان من أحد بل الباعث هو تصور أمر الأمر و ما یترتب علیه من العواقب و الآثار فیبعث عن تلک المقدمات رجاء الثواب، أو خوفا من العقاب و هذا المعنی موجود عند الانبعاث عن احتمال البعث.

و بالجملة الباعث هو المبادی الموجودة فی نفس المطیع من الخوف و الخضوع و هو موجود فی کلا الامتثالین- ای عند العلم بالأمر، أو احتماله.

و ثالثا: ان الباعث للإتیان بالأطراف انما هو العلم بالبعث المردد بین الأطراف فالانبعاث انما هو عن البعث فی الموافقة الإجمالیة أیضا و الإجمال انما هو

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۶

....

فی المتعلق «۱».

و بعبارة أخری کما أفید:

«فعل کل واحد من الأطراف ناشئ عن داعی الأمر بفعل الواجب و الاحتمال دخیل فی داعویة الأمر لا انه الداعی الیه و الا کان اللازم فی صورة العلم التفصیلی البناء علی کون الفعل بداعی العلم بالأمر، لا بداعی نفس الأمر، إذ الفرق بین المقامین غیر ظاهر، و بالجملة العلم فی صورة العلم التفصیلی و الإجمالی فی صورة عدمه دخیلان فی داعویة الأمر إلی الفعل لا انهما داعیان الیه اه» «۲».

و بعبارة ثالثة کما أفید أیضا «ان المکلف فی الامتثال الإجمالی انما ینبعث إلی الإتیان بالواجب المردد بین الفعلین عن الأمر الجزمی المتعلق به و غایة الأمر انه لا- یتمکن من تطبیق الواجب علی المأتی به لا- انه ینبعث الیه عن احتمال الأمر و ذلک للعلم بوجوب أحدهما علی الفرض.

فغایة ما یقتضیه الاحتیاط المستلزم للتکرار هو فقدان التمییز، إذ لا یمکن معه تمییز أن أیا منهما واجب، و أیا منهما مستحب، أو مباح، و لا دلیل علی اعتبار قصد التمییز أصلا» «۳» و بعبارة رابعة کما أفید أیضا:

ان العقل لا یستقل بکون الامتثال الاحتمالی فی طول الامتثال الجزمی بل لا شأن للعقل إلا إدراکه لزوم الإتیان بما تعلق به أمر المولی من دون ان یکون له دخل فی الحکم بوجوب شیء أو بعدمه: و بما ان العبادة مقیدة بالإتیان بها مضافة الی المولی- و ان الإضافة تتحقق بالإتیان بها برجاء الأمر- لا یبقی مجال لاحتمال ان یکون الامتثال الاحتمالی فی طول الامتثال الجزمی اه» «۴».

---

(۱) جواهر الأصول تقریرنا للمباحث الأصولیة لأستادنا العلامة الخمینی دام ظله مخطوط، و أشیر الی ما ذکرنا فی التهذیب أیضا ج ۲/ ۱۲۸.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۸.

(۳) التنقیح ج ۱/ ۷۴.

(۴) الدروس ج ۱/ ۳۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۷

....

و رابعـا: انه لو قلنا بلزوم کون الانبعـاث عن البعث فی صـدق الإطاعـة فلاـ بـد من القول بعـدم کفایـة الامتثال الإجمالی فی الاجزاء و الشـرائط أیضا مع انه لا إشـکال فی جوازه حتی من المحقق النائینی، بیان الملازمة هو ان الاجزاء و الشـرائط و ان لم تکن متعلقة للأمر مسـتقلا لکن الانبعـاث نحوهـا یکون بواسـطة بعث المولی إلی الطبیعـة فما لم یعلم ان السورة مثلا جزء من الصـلاة لا یمکن ان یصـیر الأمر المتعلق بالطبیعة باعثا إلیها فالإتیان بالسورة المشکوک فیها لیس انبعاثا عن البعث القطعی و هو کما تری.

و خامسـا: ان مـا ذکره (قـدس سـره) فی مقتضـی الأصل لا یمکن المساعـدة علیه لما أشـرنا کما أفیـد: ان مرجع الشک فی المقام الی الشـک فی اعتبـار العلم بالأـمر فی تحقق الإطاعـة و عـدمه فیکون من قبیـل الأقل و الأکثر لا من قبیل دوران الأمر بین التعیین و التخییر «۱».

و بعبـارة أخری کمـا أفیـد أیضا ان المرجع معه البرائه لا الاشـتغال لان مرجعه الی الشک فی اعتبار أمر زائـد فی عبادیـة العبادة- و هو لزوم الانبعاث عن بعث المولی دون احتماله- و فی مثله تجری البراءة «۲».

فتحصـل ممـا ذکرنـا بطوله جواز الاحتیـاط فی جمیع الموارد سواء کان المورد معاملیا بالمعنی الأعم، أو الأخص، أو عبادیا تمکن من الامتثال التفصیلی، أو لا، استلزم تکرار جملة العمل، أم لا، کان الاحتیاط فی التکلیف الاستقلالی، أو فی التکلیف الضمنی.

نعم لنا إذا استلزم تکرار جملة العمل اللعب بأمر المولی کلام نشیر إلیه فی ذیل المسئلة الرابعة فارتقب حتی حین.

تفاوت موقف احتیاط المجتهد و احتیاط غیره

بقی الکلام فی قول الماتن (قدس سره) بجواز الاحتیاط مجتهدا کان أولا.

---

(۱) المستمسک ج ۱/ ۴.

(۲) الدروس ج ۱/ ۳۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۸

....

أقول: لا یخفی ان موقف احتیاط المجتهـد و غیره متفاوتة لکفایة احتیاط غیر البالغ مرتبة الاجتهاد بالنسـبة إلی أقوال المجتهـدین الذین یصـح له المراجعة إلیهم، و اما المجتهد فلا بد له من الاحتیاط فی جمیع الجوانب و ملاحظة آراء غیر المجتهدین الأحیاء أیضا، و وجه واضـح.

لا موقف لتجویز الاحتیاط بالنسبة إلی المجتهد

ثم انه لا موقف لهذا الفتوی بالنسبة إلی المجتهد الذی لا بد له من معرفة جواز ذلک بالاجتهاد فتدبر.

وجه لزوم معرفة کیفیة الاحتیاط فی العمل به

و امـا قوله (قـدس سـره) یجب ان یکون عارفـا بکیفیـة الاحتیـاط فوجهه واضـح لاـن العمـل بالاحتیـاط لاـ یکاد یتحقق الا بعـد معرفة الاحتیـاط و موارده بالاجتهاد أو التقلیـد، و الا فلا یقـدر علی الاحتیاط و لا یکاد یحصل له المؤمن من العقوبـة کما لا یخفی، فوجوب المعرفة بحکم العقل، إرشادی من باب لزوم المطابقة، لا مولوی شرعی.

و لا یخفی ان لزوم معرفة ذلک انما هو فیما إذا کان المورد من المسائل النظریة و الا فلا یجب التقلید عند ذلک.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۹

[مسئلة ۳- قد یکون الاحتیاط فی الفعل و قد یکون فی الترک]

مسئلة ۳- قد یکون الاحتیاط (۱) فی الفعل کما إذا احتمل کون الفعل واجبا و کان قاطعاً بعدم حرمته، و قد یکون فی الترک، کما إذا احتمل حرمة فعل و کان قاطعاً بعدم وجوبه، و قد یکون فی الجمع بین أمرین مع التکرار کما إذا لم یعلم ان وظیفته القصر أو التمام (۲)

---

(۱) لا- یخفی ان الصور المذکورة فی المتن غیر حاصرة لأقسام کیفیة الاحتیاط لان الاحتیاط بالجمع کما قد توجب تکرار أصل العمل، و قد لا- یستلزمه، کما إذا تردد قراءة الجهر، و الإخفات فی صلاة ظهر یوم الجمعة فیأتی بالقراءة مرتین: ینوی فی إحدیهما القراءة المأمور بها، و فی الأخری عنوان القراءة حیث یجوز قراءة القرآن فی الصلاة، ثم ان الاحتیاط قد یکون فی ترک الفعلین کما إذا علم بحرمة أحدهما لا- بعینه مع العلم بعدم وجوب الأخر، کترک الخنثی لبس لباس المختص بالرجال، و النساء، و قد یکون الاحتیاط فی فعل أحد الفعلین و ترک الأخر کما إذا علم إجمالا بوجوب الأول، و حرمة الثانی: لتردد دم المریة بین الاستحاضة و الحیض فتجتمع بین أفعال المستحاضة و تروک الحائض.

(۲) فی عده القصر و التمام من تکرار العمل الواحد حقیقة نوع خفاء لاختلافهما فی الکیفیة و الکمیة، و إطلاق التکرار علیه بلحاظ مفهوم الصلاة مسامحی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳۰

....

أقول: ظاهر العبارة یعطی بأنه (قدس سره) بصدد حصر کیفیة الاحتیاط فی الصور المذکورة و لا یخفی انه کما أفید، لیس حاصرا لجمیع الأقسام، لأنه مضافا الی ما ذکره فی المتن قد یکون الاحتیاط فی ترک الفعلین معا کما إذا علم بحرمة أحدهما لا بعینه مع العلم بعدم وجوب الأخر، و قد یکون الاحتیاط فی فعل أحد الفعلین و ترک الأخر کما إذا علم بوجوب الأول، أو حرمة الثانی فلا بأس بالإشارة إلی أقسام الاحتیاط.

و ذلک لان متعلق الشک قد یکون واقعة واحدة و قد یکون واقعتین، و الواقعة الواحدة تارة یحتمل وجوبها مع القطع بعدم حرمتها لئلا یکون من دوران الأمر بین المحذورین فالاحتیاط یکون فی الفعل سواء کان الوجوب المحتمل استقلالیا، کالدعاء عند رؤیة الهلال، أو ضمنیا کجلسة الاستراحة بعد رفع الرأس عن السجدة الثانیة من الرکعة الاولی و الثالثة.

و اخری یحتمل حرمتها مع القطع بعدم وجوبه فالاحتیاط یکون فی الترک کشرب التتن و النظر إلی الأجنبیة فی الماء.

و فی صورة تعدد الواقعة تارة یکون الاحتیاط فی الجمع بین الفعلین: اما مع عدم تکرار أصل الواجب کما إذا دار الأمر بین وجوب الجهر أو الإخفات فی صلاة یوم الجمعة لأمر بها فی جملة من الاخبار و مقتضی الاحتیاط عند ذلک تکرار القراءة فیها مرتین فیقرئها مرة إخفاتا، و اخری اجهارا ناویا فی إحدیهما القراءة المأمور بها و فی ثانیتها عنوان قراءة القرآن لجواز قراءة القرآن فی الصلاة، أو مع التکرار فی أصل الواجب کما إذا علم إجمالا بأن وظیفته یوم الجمعة الظهر أو الجمعة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳۱

....

و قد مثل الماتن (قدس سره) لذلک بدوران الأمر بین القصر و التمام و لکنه لا یخلو عن تسامح لأنه مع الاختلاف فی الکیفیة و الکمیة لا یکون تکرارا حقیقة نعم یطلق علیه التکرار مسامحة بلحاظ مفهوم الصلاة.

و اخری یکون الاحتیاط فی ترک الفعلین معا کما إذا علم بحرمة إحدیهما لا بعینه مع العلم بعدم وجوب الأخر کترک الخنثی لبس اللباس المختص بالرجال و النساء مثلا.

و ثالثة یکون الاحتیاط فی فعل أحد الفعلین و ترک الأخر کما إذا علم إجمالا بوجوب الأول أو حرمة الثانی کتردد الدم فی المرئة بین الحیض و الاستحاضة فتجمع بین تروک الحائض و أفعال المستحاضة.

ثم ان الاحتیاط فی الموارد المزبورة لیس علی نسق واحد ففی بعضها یکون الاحتیاط واجبا کالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی أو الشبهات البدویة الحکمیة قبل الفحص و فی بعضها الأخر غیر واجب کالشبهات البدویة بعد الفحص و الشبهات الموضوعیة مطلقا حسبما قرر فی الأصول.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳۳

[مسئلة ۴- جواز الاحتیاط لو کان مستلزما للتکرار و إن أمکن الاجتهاد و التقلید]

اشارة

مسئلة ۴- الأقوی جواز الاحتیاط و لو کان مستلزما للتکرار (۱) و أمکن الاجتهاد و التقلید.

---

(۱) ما لم یعد ملعبة بأمر المولی فیخرج عن طور الإطاعة عرفا فیحرم، و لکن مع ذلک لا یبعد الحکم بالاجتزاء به لتحقق الواجب من الامتثال منها.

و بالجملة غایة کون الاحتیاط أحیانا ملعبة بأمر المولی انما توجب حرمته التکلیفی و لا یمنع ذلک من الحکم بصحة الامتثال بذلک.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳۴

....

أقول: تقدم الکلام فی حکم المسئلة فی ذیل المسئلة الثالثة و ذکرنا هناک الإشکالات الطاریة علی جواز الاحتیاط فی العبادات مطلقا سواء استلزم التکرار و عدمه و دفعناها بحول اللّه و قوته، و وعدناک التکلم فیما إذا استلزم الاحتیاط لعبا بأمر المولی فنقول ان تکرار العمل بالاحتیاط مع التمکن من الامتثال التفصیلی علی أنحاء.

عدم استلزام الاحتیاط الموجب لتکرار جملة العمل اللعب بأمر المولی

فتارة لا یعد لعبا و عبثا لتعلق غرض عقلائی به کما إذا توقف الامتثال التفصیلی علی مؤنة زائدة علی أصل الاحتیاط.

و بالجملة کما أفید قد یکون فی الفحص بالاجتهاد أو التقلید من العناء و المشقة ما لا یکون فی الاحتیاط.

و اخری قد لا یکون للاجتهاد أو التقلید عناء، و مشقة أکثر من الاحتیاط الا انه لا یقصر من الاحتیاط و یکون حال المکلف بالنسبة إلی الاحتیاط أو الاجتهاد أو التقلید متساویان، و غیر خفی انه عند ذلک إذا اختار الاحتیاط لا یعد عمله عبثا و لغوا.

و ثالثة یکون الاحتیاط بتکرار العمل بحیث یعد ملعبة و عبثا بأمر المولی فعند ذلک یحرم الاحتیاط.

و ذلک فیما إذا فرض انه أراد ان یصلی فی مکان تردد فیه القبلة مثلا بین اربع جهات فی خمسة أثواب أحدها طاهر ساجدا علی

خمسة أشیاء أحدها ما یصح السجود علیه فالاحتیاط فی ذلک تبلغ مأة صلاة، الحاصلة من ضرب أربع فی خمسة، ثم ضرب

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۳۵

....

حاصل الضرب فی خمسة، مع انه یمکنه الإتیان بصلاة واحدة جامعة للشرائط الثلاثة فإن تردد أمر صلاته بین القصر و التمام أیضا تبلغ؟؟؟ عدد الصلوات الی مائتین، و کلما تردد أمره فی شرط أو شرائط أخر تزید عدد صلواته عن خمسمائة صلاة بالنسبة إلی صلاة واحدة، و من الواضح ان تکرار صلاة واحدة بهذه الکثرة بل بدونها مع التمکن من إتیانها مرة واحدة اجتهادا أو تقلیدا لعب و عبث بأمر المولی بل یکون ذلک شعبة من الجنون، و ربما یوجب اختلال النظام فلا یجوز ارتکابه. و ربما ادعی إجماع المسلمین فضلا عن أصحابنا علی حرمته.

یمکن الحکم بصحة الاحتیاط و ان کان لعبا

فاذا کان الاحتیاط بتکرار العمل خارجا عن طور الامتثال عرفا و یصدق علیه عرفا انه لعب بأمر المولی بل ربما یعد ملعبة و استهزاء بالمذهب فالظاهر عدم جواز الاحتیاط کذلک و حرمته.

و لکن مع ذلک لعله لم یمنع من الحکم بصحة الامتثال لان الواجب من الامتثال انما یتحقق بواحدة من تلک الصلوات و هی الصلاة الواقعة إلی القبلة فی الثوب، و المسجد الطاهرین مثلا، و هی صلاة صحیحة لا لعب فیها و لا عبث و انما هما فی طریق إحراز الامتثال لا انهما فی نفس الامتثال فتدبر.

فظهر مما ذکرنا صحة الاحتیاط فی جمیع الموارد حتی فیما إذا استلزم الاحتیاط لعبا بأمر المولی لتحقق الواجب من الامتثال لواحدة منها، و غایة ما یقتضیه الاحتیاط الکذائی هو حرمته التکلیفی فقط فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۳۷

[مسئلة ۵- نفس مسألة جواز الاحتیاط یحتاج إلی التقلید أو الاحتیاط]

اشارة

مسئلة ۵- فی مسئلة جواز الاحتیاط یلزم ان یکون مجتهدا، أو مقلدا لان المسئلة خلافیة (۱).

---

(۱) ظاهر التعلیل و ان کان یعطی عدم لزومهما عند کون المسئلة غیر مختلف فیها، مع انه بمجردها لا یکفی الأمن من العقاب ما لم یستند إلی الحجة اجتهادا، أو تقلیدا، و لکنه غیر مراد له (قدس سره) بل مراده، ان الحکم بجواز الاحتیاط حیث لم یکن بدیهیا یحتاج إلی إعمال النظر بالاجتهاد، أو الرجوع الی قول الغیر، فبعد کونه مختلفا فیه، یدور امره بین النقیضین، فلا مناص فیه من التقلید، أو الاجتهاد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۳۸

لا بد فی جواز الاحتیاط من الاجتهاد أو التقلید

أقول: حاصل مراده (قدس سره): ان جواز الاحتياط كما تقدم مختلف فيه حيث ذهب بعضهم الى جوازه مطلقا، و بعض أخر الى عدم الجواز فی العبادات مطلقا مع التمكن من الامتثال التفصيلی، و ثالث الى عدم الجواز مع التمكن فيما إذا استلزم الاحتياط تكرار جملة العمل الى غير ذلك من الأقوال، فيلزم فی المسئلة المختلف فيها ان يكون مجتهدا، أو مقلدا، فلا يجوز للمجتهد ان يعمل به الا بعد استنباطه جواز العمل به كما ان غيره لا يجوز له العمل به قبل ان يراجع مجتهده فی ذلك.

يلزم التقليد أو الاجتهاد فی المسئلة و لو كانت غير مختلف فيها

و لا يخفی ان ظاهر التعليل بذلك يعطی عدم لزوم الاجتهاد أو التقليد إذا لم تكن المسئلة مختلفا فيها مع ان مجرد عدم الخلاف علی حكم واقعا لا يكفی فی حصول الأمن من العقاب للجاهل بالحكم بل لا بد و ان يستند إلی الحجة فيه من اجتهاد أو تقليد.

و لكن يمكن توجيه مقاله (قدس سره) بان مسئلة جواز الاحتياط حيث لم تكن من البديهيات بحيث لا يحتاج فيها الی الاجتهاد أو التقليد كما فی المسئلة الاتية بل هی من المسائل النظرية، فلا بد فيها من اعمال النظر فيها بالاجتهاد، أو الرجوع الی قول العالم.

و بالجملة لما كانت المسئلة خلافية بين العلماء فلا يمكن فيها الاحتياط لدووان

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۳۹

....

الأمر بين النقيضين فلا مناص. فيها من التقليد أو الاجتهاد.

و بعبارة أوضح جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعية التی لا يحتاج الی الاجتهاد أو التقليد بل هو محل الخلاف فلا مناص من تحصيل العلم بجوازه و مشروعيته اجتهادا أو تقليدا، و الا فلم يطمئن بعدم العقاب لاحتمال الحرمة و استحقاق العقاب بارتكابه، و قد تقرر ان دفع ضرر العقاب المحتمل لازم و لا بد له من تحصيل المؤمن من العقاب فلا بد له لجواز الاحتياط من ان يستند الی الاجتهاد أو التقليد.

فظهر مما ذكرنا انه و ان قلنا ان طرق الامتثال ثلاثة: ۱- الاجتهاد، ۲- و التقليد، ۳- و الاحتياط، الا انه فی الحقيقة ثنائية لأنه لا بد لتارك طريقی الاجتهاد و التقليد من ان يكون مجتهدا، أو مقلدا فی العمل بالاحتياط.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۴۱

[مسئلة ۶- لا موقف للتقليد و الاجتهاد فی الضروريات و اليقينيات]

مسئلة ۶- فی الضروريات لا حاجة الی التقليد (۱) كوجوب الصلاة، و الصوم، و نحوهما، و كذا فی اليقينيات إذا حصل له اليقين، و فی غيرهما، يجب التقليد (۲) ان لم يكن مجتهدا إذا لم يمكن الاحتياط، و ان أمكن تخير بينه و بين التقليد.

---

(۱) بل لا وقع للتقليد فی الضروريات و اليقينيات.

(۲) يعنی تعيينا.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۴۲

....

لا موقف للتقليد و الاجتهاد فی الضروريات و اليقينيات أقول: مراده (قدس سره) بالضروری، و اليقينی ما يكون كذلك عند الشخص.

و اما الشاک فیجب علیه التقلید، أو الاجتهاد، و ان کان المشکوک فیه ضروریا، أو یقینیا عند الناس.

و الوجه فی عدم جریان التقلید فی الضروریات، و الیقینیات بلحاظ انه حصل له العلم عند ذلک، و مع حصول العلم لا مجال للتعبد بالأمارة، من غیر فرق بین کونها فتوی الغیر، أو غیرها من الأمارات، لأنه تکون أسوأ أنحاء تحصیل الحاصل مع ان حجیة الامارة مخصوصة بمن جهل الواقع فمع العلم به لا موقف للتعبد بالأمارة، کما لا یخفی.

و بما ذکرنا یظهر ان ما فی المتن لا یخلو عن تسامح، و حق العبارة ان یقول لا موقف للتقلید فی الضروریات، و الیقینیات.

کما ظهر عدم معنی للاجتهاد: بمعنی تحصیل الحجة عند ذلک أیضا، فما فی المتن من اختصاص ذلک بالتقلید غیر ظاهر.

الا ان یقال ان الرسالة عملیة فیکون (قدس سره) بصدد بیان حدود ما یجری فیه التقلید فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۳

[مسئلة ۷- عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل]

اشارة

مسئلة ۷- عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل (۱)

---

(۱) بمعنی عدم جواز الاقتصار علیه عقلا فی مقام الامتثال ما لم ینکشف صحته اجتهادا، أو تقلیدا، لا بمعنی عدم صحته، و ان کان مطابقا لأحدهما أو للواقع.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۴

....

أقول: قد اعترض بعض الأعلام من المحشین علی إطلاق ما فی المتن، و قیده بعضهم بما إذا خالف الواقع، أو فتوی من یجب تقلیده، و لعله لا یبعد ذلک من الماتن (قدس سره) بقرینة ما سیجیء منه فی المسئلة السادسة عشر.

المراد ببطلان عمل العامی بلا تقلید و لا اجتهاد

و لکن یمکن ان یراد بالبطلان، البطلان بحکم العقل اعنی عدم جواز اکتفاء العامی بعمله بلا تقلید و لا احتیاط ما لم ینکشف الخلاف، و ان کان صحیحا واقعا، أو مطابقا لرأی من یجب تقلیده، نعم إذا انکشف مطابقته لأحدهما فیجتزی به.

و بالجملة غایة ما یقتضیه عدم تقلید العامی عدم الاجتزاء بما یأتی به الجاهل ما دام جاهلا لاحتمال فساده بحکم العقل لا عدم صحته واقعا کما استظهره بعض الأعلام فاذا انکشف مطابقته لأحدهما یحکم بالصحة و یترتب علیه آثارها.

مثلا إذا غسل ثوبه المتنجس مرة بالماء الطاهر، و هو لا یعلم کفایتها، فلیس له ترتیب آثار الطهارة علیه، لاحتمال عدم حصول الطهارة، فمقتضی استصحاب النجاسة، بقائه علی النجاسة ظاهرا، و عدم ترتب آثار الطهارة، علیه ما دام جاهلا، فاذا علم حصول الطهارة بالغسل مرة، أو کانت فتوی من یجب تقلیده، الغسل مرة فیجتزی به و یترتب علیه آثار الطهارة.

و سیأتی مزید توضیح لذلک، فی القریب العاجل إن شاء اللّه فارتقب حتی حین

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۵

[مسئلة ۸- مباحث التقلید]

اشارهٔ

مسئلهٔ ۸- التقليد هو الالتزام (۱) بالعمل بقول مجتهد معين (۲) و ان لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالهٔ و التزم بما فيها كفى فى تحقق التقليد

---

(۱) لاـ يتحقق عنوان التقليد، و لا ما هو وظيفهٔ العامى (إن نوقش بعدم لزوم تحقق عنوان التقليد) بمجرد الالتزام، أو عقد القلب، أو أخذ الرسالهٔ أو نحوها ما لم ينته الى العمل، فهى ربما تعد من مقدمات تحقق التقليد كما انه لا يتحقق عنوان التقليد على مجرد تطابق المأتى به مع الحجهٔ، و ان لم يكن شاعرا به، و انما كان تسقط الوظيفهٔ عند ذلك واقعا بالتقليد، فإحراز إتيان الوظيفهٔ انما تتحقق بالعمل به فى العمليات أو الاعتقاد به فى الاعتقاديات مستندا الى فتوى المجتهد.

(۲) إذا اتحد المجتهد، و الا فمع التعدد، و اتفاقهم فى الفتوى، فكما يصح الاستناد إلى رأى واحد منهم معينا، أو مرددا، فيكون مقلدا له يصح الاستناد إلى رأى جميعهم فيكون مقلدا لجميعهم، و لا ترجيح لأحدهما على الأخر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۴۶

....

أقول: الحقيق بنا أولاـ البحث عن موقف التقليد من حيث الجواز و عدمه ثم البحث فى كونه عبارهٔ عن العمل بقول الغير أو الالتزام بالعمل بقول الغير أو غيرهما.

موقف التقليد

ارتكاز العقلاء على مشروعيهٔ التقليد

فنقول: ان التقليد- و هو رجوع الجاهل بالوظيفهٔ إلى العالم بها- مما عليه ارتكاز العقلاء فى محاويجهم فترى ان جاهل كل حرفهٔ أو صنعهٔ بل كل أمر راجع الى المعاش، أو المعاد، يراجع الى العالم بها من غير نكير بل لعل جواز رجوع الجاهل الى العالم من الضروريات التى لم يختلف فيه اثنان، و من أنكر التقليد بهذا المعنى فهو منكر له باللسان و لكن قلبه مطمئن بالتقليد الذى هو حقيقهٔ الايمان.

لا يكون أصل التقليد تقليديا

فهذه السيرهٔ الممضاهٔ لدى الشرع مرتكزهٔ لدى العامى يدركه عقل كل مكلف و لا يكون ذلك تقليديا و الا لزم الدور أو التسلسل لان قول الغير فى نفسه ليس بحجهٔ على الغير فلو توقف حجيته بهذا التقليد لزم ذلك لأنا ننقل الكلام فيه و نقول: ان حجيهٔ هذا التقليد الذى هو اتّباع قول الغير اما ان تستند الى تقليد الأول، أو تقليد أخر.

فعلى الأول يلزم الدور، و على الثانى ننقل الكلام الى التقليد الأخر، و هكذا يتسلسل الى ما لا نهايهٔ له.

فالمتحصل انه لا يمكن ان يكون أصل التقليد تقليديا فلا بد و ان ينتهى اما

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۴۷

....

الی الاجتهاد- و لو بالارتکاز- أو الی ما یقطع بحجیته.

نعم لا مانع من التقلید فی خصوصیاته کاعتبار الحیوة و غیرها من الصفات کما یأتی.

و هذا الوجه عمدة ما یستند به لمشروعیة التقلید بل ربما ادعی انحصار الوجه به و لکن لا یخفی ما فیه کما سیظهر لک عن قریب.

بل ربما یقال ان اخبار الباب أو فی بالمرام و أدل علی المطلوب إذ السیرة غیر متکفلة للفروع و الجزئیات بخلاف الأخبار إذ ببرکتها یمکن استخراج جملة من الفروع و الجزئیات کما سیظهر لک إن شاء اللّه تعالی.

الاستدلال لحجیة الفتوی بوجه آخر

و یمکن ان یستند العامی لجواز التقلید بوجه أخر قد أشار الی بنیانه علی ما قیل المحقق الأصفهانی (قدس سره) و قد أشرنا إلیه فی صدر البحث و حاصله بتوضیح منا.

ان المکلف الملتفت بعد الإذعان بالشریعة و المبدء و المعاد یری إجمالا ان للشریعة المقدسة فی کل واقعة حکما و انه لم یترک سدی و لم یفوض فی أفعاله بحیث ان شاء فعل و ان شاء ترک بل لا بد له من القیام بالوظیفة فی الخروج عن التکالیف الإلزامیة- الوجوبیة و التحریمیة- و هو اما بإتیان نفس الواقع علما و هو قلیل، أو بأحد الأمور الثلاثة، و لا رابع لها.

و حیث ان الاجتهاد کما عرفت غیر واجب عینا علی کل أحد لعدم تیسره لغالب الناس بل جمیع الناس الا الأوحدی منهم کانوا فی برهة من الزمان غیر مجتهدین و الاحتیاط أیضا غیر متیسر غالبا للعامی لعدم تمکنه تشخیص موارده، و استلزام إیجابه، العسر و الحرج المنفیین فی الشریعة بل ربما یوجب الاختلال بالنظام.

و بالجملة مع کون الشریعة سمحة سهلة لا یحتمل ان یکون مبنیة علی الاحتیاط نعم ربما یجب الاحتیاط فی بعض الأحیان کما فی بعض موارد النفوس و الاعراض و الأموال لمصالح لا یکاد یخفی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۸

....

و حیث ان العامی لم یکن من أهل النظر و الاجتهاد فلیس له ظن بالأحکام حتی یقال باتباع ظنه فیها.

مع ان ظنه حیث لم یکن مبتنیا علی النظر فی أدلة الأحکام، فلا اقربیة له الی الواقع بالنسبة إلی شکه، و وهمه، بل هو و شقیقتاه، فی مرتبة واحدة.

فإذا یستکشف عقل العامی الملتفت انه لا بد و ان یکون للشارع، غیر المهمل بواجباته و محرماته طریق أخر لنیل العباد إلیها، و لیس هو الا التقلید و الرکون الی العالم و لا یخفی ان هذا الوجه، کسابقه بالنسبة إلی صفات المقلد- بالفتح- کالحیوة و غیرها مهملة فیجوز التقلید بالنسبة إلیها.

فقد ظهر تمامیة الوجهین فی اتکال العامی علیهما فی صحة التقلید.

و هناک وجوه أخر یمکن استدلال المجتهد بها «۱» لموقف التقلید فی الشریعة و ان کان الاستدلال ببعضها لا یخلو عن النظر.

الاستدلال بایة النفر لمشروعیة التقلید

اشارة

منهـا آيـة النفر قـال اللّه تعالى وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَـةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَـةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الـدِّينِ وَ لِيُنْـذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۲».

تقريب الدلالة، هو ان ظاهر الآية الشريفة لمكان لو لا التحضيضية، إيجاب التفقه، و الانذار لكل طائفة من كل فرقة، بلحاظ انهما الغاية للأمر بالنفر، و ظاهر قوله لعلهم يحذرون، حيث جعل غاية الانذار بما تفقهوا، و علموا به: لزوم التحذر عقيب

(۱) و لا يخفى ان الوجه الأول من الوجهين الـذين يتكل عليهما العامى- و هو السيرة الممضاة- مما يصح اتكال المجتهد عليه لجواز التقليد بل من حيث جواز الإفتاء أيضا فتدبر.

(۲) التوبة: ۹/ ۱۲۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۴۹

....

الانذار، و مقتضى إطلاق التحذر عقيب الانذار، وجوبه مطلقا، حصل العلم من إنذارهم أم لا؟.

و بالجملـة ظاهر لفظـة لعل، إذا وقعت فى مقام التعليل هو كون ما بعـدها علـة و غايـة لما قبلها من غير فرق بين كون الواقع بعـدها امرا تكوينيا، كقول الطبيب للمريض، اشـرب هذا الدواء لعلك تطيب، أو أمرا غير اختيارى للمكلف، كقولك للمذنب: استغفر اللّه لعلك تدخل الجنة، أو أمرا اختياريا للمكلف كالآية الشريفة.

فإذا كان الواقع بعدها امرا اختياريا للمكلف فالتكليف بذى الغاية فى الحقيقة تكليف بالغاية فيجب التحذر فى الآية الشـريفة عند إنذار المنـذرين بما تفقهوا، و علموا و بعباوة اخرى الغايـة إذا كانت من الأفعال الاختياريـة للمكلف، تتبع لـذى الغاية، من حيث الوجوب، و الاستحباب، و حيث ان ذا الغاية كان واجبا، كانت الغاية واجبة.

مناقشة المحقق الأصفهانى فى الاستدلال بالاية لحجية الفتوى و دفعها

حكى عن المحقق الأصـفهانى (قـدس سـره) ان الآيـة أجنبيـة عن حجية فتوى الفقيه، لان التفقه فى الأعصار السابقة خصوصا فى زمن الأئمة المعصومين (سـلام اللّه عليهم) انما كان بسؤال الأحكام و سماعها عن مشايخ الحديث، و الأئمة المعصومين عليهم السّلام، و لم يكن محتاجا إلى إعمال النظر، و الفكر، و لم يكن وقتئذ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه، فى العصور المتأخرة عين و لا أثر، فغاية ما تدل عليه الآية الشريفة: هى حجية النقل و الرواية، فتكون الآية الشريفة ناظرة إلى حجية الخبر لا حجية الفتوى.

و لكنه مـدفوع أولا بوجود أصل الاجتهاد الـذى هو عبارة عن تحصـيل الحجـة على الحكم الشـرعى فى الصدر الأول من غير فرق فى ذلك بين الصـدر الأول و العصور المتأخرة ضـرورة انه فى الصـدر الأول، خصوصا بعد انتشار صـيت الإسـلام عن المدينة المنورة الى نواحيها، و من البلاد العربية إلى غيرها خصوصا فى زمن الصادقين عليهما السّلام ليس

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۵۰

....

كل أحد و لو كان بمحضـر المعصوم عليه السّـلام ينال الحكم الواقعى من لسان المعصوم علما بمراده، بل الحاضرون محضره لم يكن

لهم بد من الجمع بین عموماتهم و مخصصاتهم، و مطلقاتهم و مقیداتهم، و واضح انهما الرکنان الرکینان فی الاجتهاد و لیس کل من سمع و حفظ حدیثا یعد فقیها. و قد ورد رب حامل فقه لیس بفقیه «۱» و قد نص الشیخ الکبیر کاشف الغطاء المتوفی ۱۲۹۰ ق فی حق المبین انه کان فی زمان أئمتنا الزراریة و الیونسیة و نحوهم «۲».

و مراده (قدس سره) بذلک انه کان لمثل زرارة، و یونس بن عبد الرحمن، و نظرائهما الذین هم أمناء اللّه علی حلاله و حرامه، و الفقهاء بتعیرنا، اتباع، و مقلدة یرجعون إلیهم فی محاویجهم و یظهر مما رواه الکشی ان زرارة کان یفتی برأیه «۳»، و کان فی عصرهم، رواة یعرفون الغث من الاخبار عن سمینها، و یمیزون الأخبار الصادرة لبیان الأحکام الواقعیة عن الاخبار الصادرة لبیان غیرها، کالتقیة و نحوها، و قد تقدم ان بعض الرواة عند ما عرض روایة علی مثل زرارة و صرح بأنی سمعتها من لفظ الامام علیه السّلام قال: أعطاه من جراب النورة «۴» مشیرا الی تضعیفه و تزییفه.

و الحاصل انه لم تکن الفقاهة. و الاجتهاد فی الصدر الأول، بمجرد سؤال الأحکام، و سماعها، و نقلها بل لم یکن لهم بد من اعمال الفکر و الرویة فی تحصیل الأحکام الشرعیة، و قد روی فی تعارض الاخبار، و التوفیق بینها، و التعدیل، و الترجیح، بینها اخبار، و معلوم ان مسئلة التعادل، و الترجیح من مهمات مسائل أصول الفقه.

نعم حیث ان غالب رواة الأحادیث من أهل لسانهم (صلوات اللّه علیهم) فلم یکونوا محتاجین الی تعلم العلوم الأدبیة، و لم یکن لهم صعوبة لإحراز

---

(۱) الوسائل الباب ۸ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۴.

(۲) حق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخبار بین/ ۶۱.

(۳) رجال الکشی/ ۱۴۰ ط الاعلمی.

(۴) جراب النورة وعاء یضع فیه النورة یقال له بالفارسیة کاسه واجبی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۵۱

....

صدور الخبر عنهم، و لا لإحراز کونه لبیان الحکم الواقعی، أو للجمع بین الخبرین المتعارضین ما یکون للاعصار المتأخرة، بلحاظ طول المدة. و کثرة الوسائط، و دسّ الدسّاسین، و توقف الاجتهاد فیها علی مقدمات کثیرة، فالفرق بین الصدر الأول، و العصور المتأخرة انما هو بسهولة التناول و صعوبته، و ذلک لا یوجب الفرق و التغیر فی معنی الاجتهاد و الفقاهة، کما هو واضح إلی النهایة.

و ثانیا: ان غایة ما یعتبر فی حجیة الخبر هو الوثاقة فی نقل الألفاظ المسموعة عن المعصوم علیه السّلام و لا یعتبر فیها التفات الناقل الی معناها فضلا عن ان یکون فقیها و قد اعتبر فی الآیة الشریفة عنوان الفقاهة فی موضوع التحذر فلیست للآیة أیّة دلالة علی حجیة الخبر. فتحصل ان المناقشة فی الاستدلال بالایة الشریفة من هذه الجهة، مدفوعة الا انه مع ذلک لا تخلو الاستدلال بها للمقام من المناقشة من وجهین.

الاشکال بعدم شمول الآیة لحجیة الفتوی من جهة اشتمالها علی الانذار و التخویف

الوجه الأول: ان ظاهر الآیة الشریفة هو ان الانذار و التخویف بما تفقهوا و تعلّموا، معالم الدین فیختص بالواعظین و المرشدین و من یحذو حذوهما الذین ینذرون و یخوّفون عباد اللّه، و اماثهم عن الجحیم، و نیرانها، و حیاتها و عقاربها، و صدق الانذار علی فتوی

الفقيه بلحاظ استلزام الفتوى للإنذار، خلاف ظاهر الآية الشريفة لا يصار إليه.

ضرورة ان قول الفقيه بأن صلاة الجمعة مثلا واجبة و ان كانت مستلزمة للإنذار من جهة ان ترك الواجب. يستلزم العذاب، و كذا قوله شرب الخمر حرام و ان كان مستلزما له من جهة ان ارتكاب الحرام يستلزم العقاب. و لكن مع ذلك لا يعد مجرد الإفتاء بالوجوب، أو الحرمة إنذارا بالعذاب عرفا حتى يكون المفتى بهما منذرا و لعل ما ذكرنا واضح عند الأذهان الساذجة العرفية غير المشوبة بالدقائق المدرسية.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۵۲

....

نعم ان أضاف الفقيه الى فتواه الانذار بالعذاب فتشمله الآية الشريفة بلا نكير.

فالآية الشريفة لا دلالة لها على حجية الخبر المجرد عن التفقه، و الانذار، كما لا دلالة لها على حجية فتوى الفقيه المجردة عن التخويف و الانذار.

اللهم ان يقال انها ان دلت على حجية الخبر المشتمل على التفقه، و الانذار، أو الفتوى المشتملة على التخويف، فيمكن استفادة التعميم، بالنسبة الى غير المشتمل عليهما بعدم القول بالفصل.

و لكن مضافا الى عدم كفاية عدم القول بالفصل للاستدلال بالاية الشريفة، بل لا بد من القول بعدم الفصل و لم يتحقق بعد، انه: ليس استدلالا بالاية بلابها و بشىء آخر، فتدبر.

اشكال آخر لعدم دلالة الآية لحجية الفتوى

الوجه الثانى: ان المترائى من التحذر فى الآية الشريفة هو التحذر و الخوف النفسانى لا العملى- المنبعث عن الخوف النفسانى كما يدعيه المستدل- ضرورة ان المتبادر من قولك للمنذر، و الواعظ: أنذر عباد اللّه الجهلاء لعلهم يحذرون هو تخويفهم، و توعيدهم بالعذاب و نحوه لغاية حصول الخوف و التحذر النفسانى، و ارادة العمل الجوارحى من التحذر، و ان كان بمكان من الإمكان، و له إطلاق فى بعض الكلمات، كقولك: حذر نفسك عن الأسد، أو تقول للمسافر الحامل سلاحه فى الطريق المحتمل فيه اللص، أو السبع، للمدافعة عن نفسه، و ماله: تحذر فى السفر، الا انه خلاف الظاهر من لفظة لعل، إذا تعقبت لكلمة الانذار.

فظهر مما ذكرنا ان ما افاده والدنا العلامة طاب ثراه وفاقا لشيخه المحقق النائينى (قدس سره) حسب ما أفاده فى الدورة الأخيرة من تعميم الآية الشريفة لحجية كل من الفتوى و الخبر، خلافا لما أفاده فى الدورة السابقة من اختصاصها بحجية

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۵۳

....

الخبر «۱» لا تخلو عن نظر و إشكال فالآية الشريفة ناظرة إلى بيان لزوم نفر كل طائفة من كل فرقة، للتفقه فى معالم الدين، و أساسها ثم إنذار اقوامهم، و تخويفهم و إرشادهم إلى طريق الحق و الصواب كما هو شأن الواعظين و المنذرين.

تأييد من بعض المشايخ فى عدم دلالة الآية على حجية الخبر و الفتوى

و بعد الفراغ من کتابة هذا الموضع ظفرت بکلام لسید مشایخنا فی حقائق الأصول یؤکد ما أشرنا إلیه یعجبنی نقله تثبیتا للمرام قال (قدس سره) ما نصه.

«و الإنصاف أن الآیة الشریفة لا تدل علی حجیة الخبر، و لا علی حجیة الاجتهاد بل أجنبیة عنهما بالمرة، و انما تدل علی وجوب التفقه فی الدین و تعلم معالمه فی الأصول و الفروع لغایة تعلیم الجاهلین، و تفقههم بإقامة الحجة علیهم و اقناعهم بالطریق الذی تعلموا به و تفقهوا بلا دلالة لها علی حجیة الاجتهاد أو الخبر أصلا، لا مطابقة، و لا التزاما، و ظنی ان ذلک ظاهر بأدنی تأمل» «۲».

الاستدلال بآیة السؤال لمشروعیة التقلید

اشارة

و منها. آیة السؤال: و هی قوله تعالی، فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۳».

تقریب الدلالة هو ان ظاهر مثل هذا الخطاب هو بیان الوظیفة عند الجهل و عدم العلم بها فالسؤال عن أهل الذکر قبال العلم بالحال، موضوع للأثر، لا انه مقدمة لتحصیل العلم، و ظاهر ان مناسبة الحکم و الموضوع تعطی بأن السؤال عن أهل العلم مقدمة للعمل لا ان للسؤال موضوعیة، و ان المقصود الأصلی هو نفس السؤال.

---

(۱) رسالة التقلید/ ۵۶.

(۲) حقائق الأصول ج ۲/ ۱۲۹.

(۳) الأنبیاء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۵۴

....

فاذا معنی الآیة الشریفة أن للجاهلین السؤال عن أهل العلم، و المعرفة و العمل علی طبق ما یقولون، و یجیبون، فمفاد الآیة، و روحها هو ما علیه العقلاء، من رجوع الجاهل الی العالم و العمل برأیه الذی عبارة عن التقلید، فتدل الآیة الشریفة علی حجیة فتوی العالم علی الجاهل.

و بهذا التقریر یندفع بعض المناقشات علی الاستدلال بها للمقام کما فی الکتب المفصلة. فلاحظ.

هذا بالنسبة إلی ظاهر الآیة الشریفة، و لکن ورد عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام أخبار فی تفسیر الآیة استظهر منها انحصار أهل الذکر بهم علیهم السّلام، و من الواضح بدیهة اختصاص المرتبة العالیة بهم علیهم السّلام لأنهم منار العلم و خزّان علمه تعالی، و عیبة علمه، زقّوا العلم زقّا، منهم تفیض العلم الی غیرهم، و لولاهم لما عرف معالم الدین، فوقع الإشکال فی الاستدلال بها للمقام.

و لعله یمکن التوفیق بین هذه الاخبار و ما هو الظاهر من الآیة هو حملها علی الجری و التطبیق بلحاظ انهم المصداق الأصلی و الفرد الأکمل من أهل الذکر، و باقی الناس عیال علیهم یعیشون فی ظل عنایتهم، و لولاهم لما عرف من الذکر، و القران، شیئا، جعلنا اللّه و إیاکم من اتباعهم و شیعتهم.

مناقشة فی الاستدلال بها لمشروعیة التقلید و دفعها

و لكن بقيت مناقشة و هى ان مورد الآية بقرينة قوله تعالى فى الآية السابقة عليها:

وَ مٰا أَرْسَلْنٰا قَبْلَكَ إِلّٰا رِجٰالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ «۱».

بلحاظ ما استغربوا من تخصيصه سبحانه رجلا بالنبوة من بينهم، و من المعلوم اعتبار العلم، و المعرفة فيها، و لا يكفى فيها مجرد السؤال من دون ان يحصل له العلم و الإذعان.

و بالجملة مورد الآية الشريفة بقرينة الآية السابقة عليها من الأصول الاعتقادية

---

(۱) الأنبياء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۵۵

....

و هو الرد لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلا- من بينهم بالنبوة، و واضح، انه يعتبر فى النبوة العلم و المعرفة و لا يكتفى فيها بمجرد السؤال مع عدم حصول العلم بالجواب فعلى هذا لا- مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبدا من دون ان يحصل فيها العلم بالمسئلة.

و لعله يمكن: دفعها بان الآية الشريفة قد تضمنت كبرى كلية ارتكازية و تكون بصدد تثبيتهم على ما هم عليه من مراجعة جهلتهم إلى علمائهم، و العمل بما يقولون و يجيبون، و ان لم يحصل لهم علم بذلك، و غاية ما هناك، حسب ما اقتضاه دليل آخر، هو اعتبار العلم، و المعرفة، فى الأصول الاعتقادية، فيكون اعتبار العلم فى مورد، بدليل، غير مضرر بتلك الكبرى الكلية الارتكازية، فكأنه دلت الآية الشريفة على جواز مراجعة الجهلة، إلى علمائهم، و العمل بما يقولون فى جميع الموارد إلا فى مثل الاعتقاديات فلا يقبل قوله بمجرد السؤال، ما لم يحصل به علم و معرفة.

و لكنه مع ذلك لا يخلو الاستدلال بها من هذه المناقشة، و غيرها، مما ذكر فى المقام عن شوب اشكال.

الاستدلال بالأخبار لمشروعية التقليد

اشارة

و مما استدل لمشروعية التقليد، و حجية الفتوى: الأخبار الدالة منطوقا، أو مفهوما، أو بنحو من الأنحاء على حجية الفتوى و جواز التقليد و هى كثيرة، جدا بحيث ادعيت تواترها إجمالا- و لا يبعد- فلا يحتاج الى تجشم ملاحظة أسانيدها، كما لا يخفى،- لو قلنا بلزوم ملاحظة إسنادها- و هى على طوائف.

الطائفة الأولى: الأخبار الدالة على الأمر بالإفتاء بلحاظ العمل بالفتيا،

و الا كان الإفتاء لغوا منها: قول ابى جعفر عليه السّلام لأبان بن تغلب.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۵۶

....

اجلس فی مسجد المدینة، و أفت الناس، فإنی أحب ان یری فی شیعتی مثلک «۱».

دلالته علی مشروعیة الإفتاء و حجیته، بل علی محبوبیة کثرة المفتین، و الفقهاء بمکان من الوضوح، و واضح ان الإفتاء لا یکون الا بالاجتهاد.

و منها: خبر ابن مسکان، عن ابان بن تغلب قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: انی اقعد فی المجلس فیجیئنی الناس فیسئلونی، فان لم أجبهم لم یقبلوا منی و اکره أن أجیبهم بقولکم (بقولهم ن ل) و ما جاء عنکم فقال لی: انظر ما علمت انه من قولهم فأخبرهم بذلک «۲».

جوّز علیه السّلام ان یجیبهم بعلمه، و لیس هو إلا الإفتاء.

و منها: ما رواه، معاذ بن مسلم النحوی، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انه قال:

قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام: بلغنی أنک تقعد فی الجامع فتفتی الناس، قلت: نعم و أردت، أن أسألک عن ذلک، قبل ان اخرج إنی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسئلنی عن الشیء، فاذا عرفته بالخلاف لکم، أخبرته بما یفعلون و یجیء الرجل، أعرفه بمودتکم، و حبکم، فأخبره بما جاء عنکم، و یجیء الرجل لا أعرفه و لا أدری من هو فأقول جاء عن فلان کذا. و جاء عن فلان کذا. فادخل قولکم فیما بین ذلک، فقال لی:

اصنع کذا فانی کذا اصنع «۳».

و منها: خبر محمد بن فلان الرافقی قال.

---

(۱) مجمع الرجال ج ۱/ ۱۸/ ۲۰.

(۲) مجمع الرجال ج ۱/ ۱۶.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۳۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۵۷

....

کان لی ابن عم و کان زاهدا، فقال له أبو الحسن علیه السّلام اذهب فتفقه و اطلب الحدیث قال عمن؟ قال عن فقهاء أهل المدینة ثم اعرض علیّ «۱».

و منها: خبر ابی عبیدة الحذّاء قال:

سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول: و اللّه انی أحب أصحابی إلیّ أورعهم، وافقههم، و أکتمهم لحدیثنا الخبر «۲».

و منها: ما عن نهج البلاغة قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فیما کتب الی قثم بن عباس:

اجلس لهم العصرین فأفت للمستفتی، و علم الناس و ذاکر اللّه «۳».

یحتمل ان یکون المراد بالعصرین ما بین الصبح و العصر، أو بین العصر و العشاء، یستفاد من امره علیه السّلام لقثم بن عباس بالجلوس للإفتاء و تعلیم الناس فی العصرین معهودیة الإفتاء فی تلک العصر و لزوم الرجوع إلیهم.

و منها: خبر عبد اللّه الکوفی خادم الشیخ الحسین بن روح، عن الحسین بن روح عن ابی محمد الحسن العسکری:

انه سئل عن کتب بنی فضال فقال خذوا بما رووا، و ذروا ما رأوا «۴».

یستفاد منه ان لبنی فضال روایات و آراء فأمر علیه السّلام بالأخذ بالأولی و طرح الثانیة و لعل ذلک لاعتبار کون المفتی علی مذهب

الحق و العدالهٔ.

و احتمال کون الآراء المطروحهٔ هی المربوطهٔ بأصول المذهب فلا ینفع المقام مدفوع بإطلاق الکلام فتدبر.

---

(۱) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح ۳۳.

(۲) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح ۳۹.

(۳) مستدرک الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۱۵.

(۴) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح/ ۷۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۵۸

....

و منها: خبر علی بن أسباط، قال.

قلت للرضا علیه السّلام: یحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته، و لیس فی البلد الذی أنا فیه أحد، أستفتیه من موالیک، قال فقال، ائت فقیه البلد فاستفته من أمرک، فإذا أفتاک بشیء، فخذ بخلافه، فان الحق فیه «۱».

یستفاد من الخبر معهودیهٔ الاستفتاء، و الفتوی من أصحابنا، فی غیر البلد الذی یکون فیه، علی بن أسباط، و جواب الامام علیه السّلام یدل علی إرجاع الأمر إلی الفقیه و لعل السر فی إرجاع الإمام علیه السّلام علی بن أسباط إلی فقیه البلد، بلحاظ ابتناء غالب فتاوی العامهٔ علی القیاس و الاستحسان و الظنون غیر المعتبرهٔ فهی علی خلاف الحق غالبا فیؤخذ به عند الضرورهٔ.

الطائفهٔ الثانیهٔ: الأخبار الناهیهٔ عن الإفتاء بغیر العلم

و هی کثیرهٔ منها: خبر ابی عبیدهٔ قال:

قال أبو جعفر علیه السّلام: من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکهٔ الرحمهٔ، و ملائکهٔ العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتیاه «۲».

و منها: خبر مفضل بن مزید قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال أنهاک أن تدین اللّه بالباطل، و تفتی الناس بما لا تعلم «۳».

و منها: خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال:

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۳.

(۲) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۱.

(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۵۹

....

قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام: إیاک و خصلتین ففیهما، هلک من هلک: إیاک ان تفتی الناس برأیک، أو تدین بما لا تعلم «۱».

و نحوه خبره الأخر «۲».

و منها: خبر عاصم قال حدثنی مولی لسلمان، عن، عبیدة السلمانی قال:

سمعت علیا علیه السّلام: یقول یا ایها الناس اتقوا اللّه و لا تفتوا الناس بما لا تعلمون الخبر «۳».

و منها: خبر موسی بن بکر قال:

قال أبو الحسن علیه السّلام: من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة الأرض و ملائکة السماء «۴».

و منها: مرسل تحف العقول عن النبی صلّی اللّه علیه و آله.

من افتی الناس بغیر علم فلیتبوء مقعده من النار «۵».

و منها: ما عن العیون عن الرضا علیه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: من افتی الناس، بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الأرض «۶».

و منها: ما عن غوالی اللئالی انه علیه السّلام قال:

من افتی الناس و هو لا یعلم الناسخ من المنسوخ و المحکم من المتشابه فقد هلک «۷».

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۳.

(۲) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۲۹.

(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۱۹.

(۴) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۳۱.

(۵) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۳۲.

(۶) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح ۵۵.

(۷) جامع الأحادیث ج ۱/ ۶۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۶۰

....

و لا یخفی ان الاخبار الناهیة عن الإفتاء بغیر العلم، تشیر إلی الإفتاء بمثل القیاس و الاستحسان، و نحوهما، مما هو متداول عند العامة، أو تشیر الی مطلق الإفتاء بغیر العلم، فیستفاد منها مشروعیة الإفتاء، بالعلم، و هو الإفتاء علی طبق الکتاب، و السنة بالمعنی الأعم، الشامل لما صدر عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام علی النهج الدارجة عند علماء الإمامیة، و لا یتحقق ذلک الا بالاجتهاد.

الطائفة الثالثة الأخبار الدالة علی النهی عن الحکم بغیر ما انزل اللّه.

اشارة

منها: خبر ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السّلام و الحکم عن ابن ابی یعفور عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

من حکم فی درهمین بغیر ما انزل اللّه عز و جل ممن له سوط، أو عصاء فهو کافر بما انزل اللّه علی محمد صلّی اللّه علیه و آله «۱» و منها: خبر أخر لأبی بصیر قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

من حکم فی درهمین بغیر ما انزل اللّه عز و جل، فقد کفر باللّه العظیم «۲».

و نحوها خبرا عبد اللّه بن مسکان، و الفقیه «۳».

و لا یخفی ان المراد بالحکم بغیر ما انزل اللّه ما یعم کتاب اللّه، و سنن نبیه بالمعنی العام الشامل لما صدر عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام لأنهم شراح کلامه تعالی و مفسروا قرانه العظیم، فیستفاد منها ان الحکم بما انزل اللّه، لا یکون الا بعد معرفة کلامه تعالی، و سنن نبیه صلّی اللّه علیه و آله، و قد کان فی الکتاب العزیز، و ما صدر، عن النبی الأعظم و أئمة أهل البیت (صلوات اللّه علیهم) محکمات، و متشابهات، عمومات، و خصوصات، مطلقات، و مقیدات، الی غیر ذلک، و واضح ان معرفة هذه الأمور

(۱) الوسائل باب ۵ من أبواب صفات القاضی ح ۱.

(۲) الوسائل باب ۵ من أبواب صفات القاضی ح ۲.

(۳) الوسائل باب ۵ من أبواب صفات القاضی ح ۳/ ۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۶۱

....

و استخراج حکم اللّه تعالی. منها، لا یکاد یحصل الا بالاجتهاد، و اعمال النظر، و الفکر فمن نفوذ حکمه یستفاد اعتبار فتواه.

الأخبار الواردة فی نفوذ حکم القاضی

و قریب من هذه الطائفة مقبولة عمر بن حنظلة و روایتا ابی خدیجة «۱» من الروایات الواردة فی نفوذ حکم القاضی.

فقد أمر فیها بارجاعهم الی حکم الفقهاء من أصحابنا و القدر المتیقن منها حکمهم فی الشبهات الحکمیة لقوله علیه السّلام فی المقبولة: نظر فی حلالنا و حرامنا، و قوله اختلفا فی حدیثکم، و واضح ان النظر فی حلالهم، و حرامهم و الاختلاف فی الحدیث المتعلقة بموضوع واحد بالنسبة إلی شخصین اما فی فهم، روایة واحدة أو روایتین و لا یکاد یکون ذلک الا بالاجتهاد.

و بالجملة هذه الروایات ظاهرة فی إرجاعهم علیهم السّلام الی الفقهاء من أصحابنا، فی الشبهات الحکمیة الاجتهادیة و جعل الفقیه مرجعا، و واضح ان نصبه للحکم فی الشبهات الحکمیة ملازم لاعتبار فتواه.

الطائفة الرابعة الأخبار الدالة، علی عرض الخبرین، علی کتاب اللّه و ما دل علی عرضها، علی اخبار العامة.

حیث دلت علی الأخذ بما وافق الکتاب و طرح ما خالفه، و دلت علی رد ما وافق العامة و الأخذ بما خالفهم لاحظ الوسائل باب التاسع من أبواب صفات القاضی تقریب الدلالة، هو ان ترجیح أحد الخبرین علی الأخر، بموافقة الکتاب، و مخالفة العامة، لا یکاد یحصل الا بالاجتهاد، فأمرنا بالاجتهاد، و حجیة النظر و الفتوی.

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱/ و باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵ و باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۶۲

الطائفة الخامسة الأخبار الواردة فی فضل العلم و العلماء

و هى كثيرة.

كقوله عليه السّلام: منزلة الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الأنبياء فى بنى إسرائيل.

و قوله عليه السّلام: و ان العلماء ورثة الأنبياء.

و قوله عليه السّلام: و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر و قوله عليه السّلام: اللهم ارحم خلفائى «۱».

الى غير ذلك من الاخبار التى يستفاد منها ان الغاية المطلوبة منها، و المقصود منها إرجاع الأمة إليهم و جعلهم مرجعا و مقتدى للرعية باتباع آرائهم، و أنظارهم المتخذة من الكتاب و السنة فآراؤهم و أنظارهم معتبرة.

الطائفة السادسة الأخبار الدالة، على إرجاع الناس الى أشخاص معينين، أو الى بعض العناوين المنطبقة على الفقهاء.

اشارة

فمن الأول، ما رواه على بن المسيب الهمدانى قال:

قلت للرضا عليه السّلام: شقتى «۲» بعيدة و لست أصل إليك فى كل وقت، فممن أخذ معالم دينى، قال من زكريا بن أدم القمى، المأمون على الدين و الدنيا، قال على بن مسيب، فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسئلته عما احتجت اليه «۳».

و قريب منه ما رواه فضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهتدى- و كان خير قمى رأيته، و كان وكيل الرضا، عليه السّلام و خاصته- قال:

(۱) مصادرها معلومة يجدها الطالب بسهولة و لعلنا فى المستقبل نتعرضها بالمناسبة.

(۲) الشقة: الناحية.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۷.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۶۳

....

سئلت الرضا عليه السّلام فقلت: انى لا ألقاك فى كل وقت فممن آخذ معالم دينى فقال خذ عن يونس بن عبد الرحمن «۱» و ما رواه محمد بن عيسى عن عبد العزيز المهتدى فقال:

فى ذيله فآخذ معالم دينى عن يونس مولى ال يقطين قال عليه السّلام: نعم «۲».

و نحوه ما رواه محمد بن عيسى عن عبد العزيز، و الحسن بن على بن يقطين جميعا، عن الرضا عليه السّلام قال (قالا ظ):

قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى، ا فيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه عما احتاج اليه من معالم دينى؟ فقال نعم «۳».

و منها خبر أحمد بن إسحاق، عن ابى الحسن عليه السّلام قال:

سئلته، و قلت من أعامل؟ و عمن آخذ؟ و قول من اقبل؟

فقال العمرى ثقتى، فما أدى إليك عنى، فعنى يؤدى و ما قال لك عنى، فعنى يقول، فاسمع له، و أطع، فإنه الثقة المأمون و قال و

سئلت: أبا محمد عليه السّلام عن مثل ذلك فقال: العمرى و ابنه، ثقتان، فما أديا إليك، عنى فعنى، يؤديان، و ما قالا لك فعنى، يقولان، فاسمع لهما، و أطعهما، فإنهما الثقتان، المأمونان فهذا قول إمامين قد رضيا فيك الى ان قال فقلت له: فالاسم قال محرم عليكم ان تسئلوا عن ذلك، و لا أقول هذا من عندى فليس لى ان أحلل و لا أحرم و لكن عنه عليه السّلام «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۴.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۵.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۳.

(۴) أصول الكافى ج ۱/ ۳۳۰- الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۶۴

....

و منها ما رواه شعيب العقرقوفى قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى يعنى أبا بصير «۱».

و منها ما رواه عبد اللّه بن ابى يعفور قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: انه ليس كل ساعة ألقاك، و لا يمكن القدوم، و يجىء الرجل، من أصحابنا فيسئلنى، و ليس عندى ما يسئلنى عنه، فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم، الثقفى، فإنه سمع من ابى، و كان عنده وجيها. «۲».

و منها- الإرجاع إلى زرارة:

بقوله عليه السّلام: إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس، مشيرا إلى زرارة «۳».

و من الثانى ما رواه إسحاق بن يعقوب، قال:

سئلت محمد بن عثمان العمرى، ان يوصل لى كتابا قد سئلت فيه عن مسائل أشكلت علىّ، فورد التوقيع، بخط مولانا صاحب الزمان عليه السّلام:

اماما سئلت عنه أرشدك اللّه و ثبتك الى ان قال: و اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنهم حجتى عليكم، و انا حجة اللّه.

و اما محمد بن عثمان العمرى، فرضى الله عنه، و عن أبيه من قبل، فإنه ثقتى، و كتابى كتابه «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱۵.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۳.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱۹.

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۶۵

....

و منها ما رواه أحمد بن ماهويه، قال:

كتبت إليه- يعنى أبا الحسن الثالث عليه السّلام- اسئله عمن أخذ معالم دينى؟ و كتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما فهمت ما ذكرتما، فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى حبّنا، و كل كثير القدم فى أمرنا فإنهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى «۱».

و منها غير ذلك من الاخبار التى نشير إليها إن شاء اللّه.

و لا- يخفى ان دلالة هذه الطائفة على الإرجاع مطلقة، حيث لم يقيد بخصوص ما إذا كان الجواب، من المرجوع إليهم بنقل ألفاظ سمعوها منهم عليهم السّلام، فيعم ما وصل اليه نظرهم، و فكرهم، من الجمع بين الخبرين المتعارضين، أو ترجيح أحدهما على الأخر، أو حمل المطلق على المقيد الى غير ذلك من أنحاء الاجتهاد.

فدلالة هذه الطائفة على حجية قول الثقة و أخذ معالم الدين، منه بالأعم من الرواية، و الفتوى لا تكاد تخفى.

بل دلالة القسم الثانى من هذه الطائفة خصوصا التوقيع الشريف على حجية الفتوى منه أوضح منه من حجية الخبر.

و ذلك لان ظاهر قول عليه السّلام: و اما الحوادث الواقعة إلخ يعطى بأن سؤال إسحاق بن يعقوب كان عن أحكام الحوادث التى بيانها من وظيفة الشارع لا خصوص الموضوعات المختصة بباب المرافعة كما ادعى، و لا خصوص ما عنونت فى مكتوب إسحاق بن يعقوب الى صاحب الأمر (صلوات اللّه عليه) غير المعلومة لنا بعد.

يشهد لما ذكرنا قوله عليه السّلام فإنهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه حيث أطلق عليهم الحجة، من قبله من غير قيد فاذا الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوصة، فلا يمكن ان يجاب فيها الا بعد اعمال النظر، و الفكر، و تطبيق الكبريات الصادرة عنهم عليها فدلالته على الإرجاع من حيث أخذ الفتوى بمكان من الوضوح.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۱، ص: ۱۶۶

....

و إياك ان تتوهم من تعبيره (صلوات اللّه عليه) عمن يرجع إليه برواة أحاديثنا دون علمائنا، و فقهائنا ما زعمه الأخباريون.

و ذلك لان فقهاء الشيعة، و مجتهديهم، جميعهم، فى الحقيقة رواة أحاديثهم (صلوات اللّه عليهم) و مبين مقاصدهم، ضرورة أن همهم و غرضهم الوحيد (رضوان اللّه عليهم أجمعين) معرفة ما صدر عنهم معرضين عن القياس، و الاستحسان و نحوهما من الظنون غير المعتبرة، بخلاف فقهاء العامة، حيث ان آرائهم، و أنظارهم فى عرض آرائهم (صلوات اللّه عليهم) و فى قبالهم.

نكتة التعبير عن فقهاء الشيعة برواة الأحاديث

فلعل التعبير عن فقهاء الشيعة برواة أحاديثهم بلحاظ ان فتاويهم فى الحقيقة هى المتحصلة، من الروايات، الصادرة عنهم، (صلوات اللّه عليهم) و الا فمقتضى الجمود، على العنوان المأخوذ فى التوقيع الشريف، يعطى جواز المراجعة الى من روى أحاديثهم، و ان لم يكن له دربة، و معرفة إلى معانيها و مقاصدها.

حاشاك ثم حاشاك!!؟ ان تتوهم تجويز ذلك عن فاضل فضلا عمن هو قطب دائرة الإمكان، و الذى بوجوده ثبتت الأرض و السماء، روحى و أرواح من سواه فداه و بما ذكرنا يوجه العنوان المأخوذ فى المكاتبة، فإن مناسبة الحكم، و الموضوع، تعطى بأن المراد من قوله عليه السّلام: كل مسنّ فى حبنا، كثير القدم فى أمرنا ليس ما هو المترائى من ظاهره، بل المراد الاعتماد بمن امتحن اللّه قلبه بالايمان، و كان عارفا بما صدر عنهم، بل و يوجه فى الإرجاع إلى الثقفى، معللا- بأنه سمع من ابى أحاديث، الى غير ذلك من العبارات فتدبر و اغتنم، و ليكن ما ذكرنا على ذكر منك ينفعك إن شاء اللّه.

و قریب من هذه الطائفة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۶۷

الطائفة السابعة ما أمر فیها بالتقلید الی من یتصف ببعض العناوین المنطبقة علیهم.

و ذلک مثل خبر الاحتجاج عن الصادق علیه السّلام بتوسط ابی محمد العسکری (صلوات اللّه علیه).

و الخبر طویل الذیل، نتعرضه بطوله عند تعرض الماتن (قدس سره) إیاه عند شرائط مرجع الفتوی نذکر الفقرة المناسبة منه للمقام و هو قوله علیه السّلام:

فاما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لأمر مولاه، فللعوام ان یقلدوه، و ذلک لا یکون الا بعض الفقهاء «۱».

فقد ظهر من الطوائف السبعة بعد إرجاع بعضها الی بعض.

هو مشروعیة أصل التقلید فی الشریعة المقدسة و معهودیته فی الصدر الأول و کان أئمة أهل البیت علیهم السّلام راضین بالاجتهاد و الإفتاء غیر المبنیین علی القیاس و الاستحسان و غیرهما من الظنون غیر المعتبرة و القدر المتیقن منها ما هو الأخص مضمونا و لسنا، الآن بصدد بیان مقدار دلالتها بل النظر الوحید إثبات مشروعیة التقلید، و جوازه، فی الجملة قبال، من ینکره رأسا.

الاستدلال لمشروعیة التقلید بالإجماع و تزییفه

و مما استدل به لمشروعیة التقلید الإجماع المنقول قدیما، و حدیثا علی جواز التقلید، و ان ما ینکره الأخباریون، فإنما ینکرونه بلسانهم، و هم معترفون به حقیقة و واقعا.

---

(۱) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰، قال صاحب الوسائل بعد نقل الخبر عن الاحتجاج: «و أورده العسکری علیه السّلام فی تفسیره» یظهر منه (ره) ان الطریق الی ما قاله الصادق علیه السّلام، لیس منحصرا بتفسیر العسکری علیه السلام فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۶۸

....

و لکن فیه: ان المتحصل منه، فضلا عن منقوله، فی مثل هذه المسئلة التی یستدل لها بالوجوه المسطورة، لا یکون إجماعا تعبدیا کاشفا عن قول المعصوم علیه السّلام أو دلیل معتبر غیر ما ذکرنا، فالمظنون لو لا المقطوع هو کون تلک الوجوه مدرکا للاتفاق، و الإجماع، فلا یکاد ینتفع بالإجماع.

و بما ذکرنا کله فی مشروعیة التقلید عقلا و کتابا و سنة نخرج عن أصالة حرمة العمل بما وراء العلم الذی دل علیها العقل و النقل.

و بالجملة الأصل و ان کان حرمة العمل بما وراء العلم عقلا، و نقلا، الا انه خرجنا عن ذلک بالأدلة المتقدمة.

فلا ینبغی الإشکال فی جواز التقلید، فی الأحکام الفرعیة لغیر المتمکن من تحصیل العلم، بل وجوبه بعد العلم بثبوت أحکام فی الشریعة المقدسة، و عدم تمکن غالب الناس من تحصیل العلم، و الاجتهاد، و عسر العمل بالاحتیاط، بل عدم تمکن غالب الناس منه، و لا بد من تفریغ الذمة عنها فلا یکاد یحصل الا بالتقلید.

فلا یصغی الی الآیات الناهیة عن التقلید، و ذمة، أو الناهیة عن العمل بالظن و ذلک اما لعدم شمولها للمقام، أو خروجه عنه.

هذا إجمال الکلام فیه، و ان کان مع ذلک فی خاطرک شوب اشکال من ذلک فلا بأس بالإشارة الی ما یتوهم فی المقام، و الی دفعه هنا إجمالا تثبیتا للمرام، و التفصیل یطلب من غیر المقام.

توهم النهی عن التقلید و ذمه و دفعه

اما التوهم فقد وردت آیات فی النهی عن التقلید و ذمه.

کقوله تعالی:

وَ إِذا قِیلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَیْنا عَلَیْهِ آباءَنا أ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ «۱».

(۱) البقرة: ۲/ ۱۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۶۹

....

و قوله عز من قائل:

وَ إِذا قِیلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلی ما أَنْزَلَ اللّهُ وَ إِلَی الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا أ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْلَمُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ «۱».

و قوله تعالی:

وَ إِذا قِیلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا أ وَ لَوْ کانَ الشَّیْطانُ یَدْعُوهُمْ إِلی عَذابِ السَّعِیرِ «۲».

و قال تعالی:

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِینَ ظَلَمُوا أَهْواءَهُمْ بِغَیْرِ عِلْمٍ «۳» الی غیر ذلک من الآیات.

و حیث ان المتحصل من الاجتهاد هو الظن بالحکم الشرعی، فیمکن التشبث علی عدم جواز تقلید المجتهد، بالآیات الناهیة عن العمل بالظن کقوله تعالی.

لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ «۴».

و قوله عز من قائل:

إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ ما تَهْوَی الْأَنْفُسُ «۵»، وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً «۶».

و قوله تعالی:

اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ «۷» الی غیر ذلک من الآیات

(۱) المائدة: ۵/ ۱۴.

(۲) لقمان: ۳۱/ ۲۱.

(۳) الروم: ۳۰/ ۲۹.

(۴) الاسراء: ۱۸/ ۳۶.

(۵) النجم: ۵۳/ ۲۳.

(۶) النجم: ۵۳/ ۲۸.

(۷) الحجرات: ۴۹/ ۴۱.

....

و اما الـدفع فأولا ان المذموم، و المنهی عنه فی الآیات الناهیة عن التقلید، هو رجوع الجاهل الی جاهل مثله، و معلوم ان مجرد التعبد و التقلید عن ای شخص عالما کان، أو جاهلا، مذموم، عقلا و شرعا بل الفطرة قاضیة بقبحه.

و ثانیا: لو أغمض عن ذلک فنقول: ان مورد الآیات هو التقلیـد، فی أصول الـدین التی یعتبر فیها العلم، و المعرفـة، و لا یصـح الاکتفاء فیها بمجرد التقلید ان لم یحصل له العلم، و سیوافیک بعض الکلام فی مسئلة عدم جواز التقلید، فی أصول الدین فارتقب حتی حین.

فظهر انه لیس فی شیء من الآیات، ما یدل علی النهی عن التقلید فی الأحکام الفرعیة لغیر المتمکن من تحصیل العلم بها.

و اما الآیات الناهیة عن العمل بالظن فلا دلالة لها علی حرمة التقلید فی الفرعیات لما أفید:

«ان النهی فی تلک الآیات لیس نهیا مولویا، و انما هو الإرشاد الی ما اسـتقل به العقل، إذ الظن یقترن دائما باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب، لا محالـة و دفع العقاب المحتمل مما اسـتقل به العقل، و النهی فی الآیات المبارکـة إرشاد الیه، و من ثمـة قلنا فی محله، ان حجیة ای حجة لا بد و ان ینتهی إلی العلم، إذ لو لم تکن کذلک لاحتمل معها العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه» «۱».

فمع قیام الأدلة القطعیة علی جواز التقلید یکون التقلید خارجا عن نطاق الآیات الناهیة.

و بالجملـة موضوع الآیـات الناهیـة الوقوف، و الرکون الی الظن، من حیث هو، فمع قیـام الـدلیل علی اعتباره لا یکون وقوفا علی الظن کما لا یخفی، و التفصیل یطلب من غیر المقام.

(۱) التنقیح ج ۱/ ۹۱.

بیان من أستادنا العلامة لخروج التقلید عن الآیات المومی إلیها

بل یمکن ان یقال کما أفاده أستادنا العلامة الخمینی دام ظله:

ان عمدة دلیل وجوب التقلید بناء العقلاء بما هم عقلاء، و قد جبّلوا علی رجوع جاهل کل حرفة، أو صـنعة، إلی العالم بها، من دون ان ینتحلوا بنحلـة أو شـریعة، و لم یکن ذلک مخصوصا بالفقه، و أحکام الـدین، فیراجعون جهلائهم إلی علمائهم، و خبرائهم فی کل أمر من الأـمور خصوصا إذا کان الأمر بما یعمل فیه الرأی و النظر، و الشارع لم یردعهم عما هم علیه، فیسـتکشف من ذلک رضـی الشارع به.

و أدلـة عـدم الاعتناء بالظن، و حرمـة اتباعه، لو لم تکن مخصوصـة بأصول العقائد، لا تصـلح لان تکون رادعة لمثل هذه الظنون لعدم انقـداح احتمال الخلاف فی مثل هذه الارتکازات بمجرد النهی عن اتباع الظن مطلقا، الا مع التنبیه، و التصـریح، کما هو الشأن بالنسـبة إلی العمل بخبر الثقة، و الید، و أصالة الصحة، و غیرها مما یدور علیها رحی معاشهم.

و بالجملـة کأنه لم ینقـدح فی ذهن العقلاء، ان تقلیـد الغیر، و العمل بخبر الثقة، و الظاهر، و الید؟؟؟، و أصالة الصـحة و نحو ذلک من اتبـاع الظن، و لـذا لم یرتـدعوا بعـد مـا ورد النهی عن العمـل بـالظن، و اتباعه، عما جبلوا علیه و لم یتعطل سوق المدینـة المنورة، مثلا

بـذلك، بـل حـالهم بعـد ورود الآيـات الناهيـة عن الظن كحـالهم قبل ورودها، فكانوا يرتبون آثار الملكيـة على ما فى يـد الغير، و أثر الصـحة على معاملات الناس، و قبول قول الثقة، و العمل بالظواهر، و يرجع جاهل كل صـنعة أو حرفة إلى العالم بهما، و لعمر الحق ان إنكار ذلك مكابرة «۱».

---

(۱) الدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد و الاجتهاد مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۲

عدم تمامية الاستدلال ببناء العقلاء فى المقام ما لم يحرز رضى الشارع به

و لكن مع ذلك كله وقع الإشكال فى الاستدلال ببناء العقلاء فى مثل المقام ما لم ينضم إليه إمضاء الشارع إياه، و لو بعدم الردع، لأنه لم تقم آية، و لا رواية، على حجية اى بناء العقلاء على كل شيء، فلا بد و ان يكون بنائهم بمرئى و مسمع من الشارع حتى يستكشف من عدم ردعه رضاه به.

فاذا البناء المستحدث غير المعهود فى عصـر أئمة أهل البيت عليه السّلام. لا يكاد ينفع، و من الواضح ان الاجتهاد و استنباط الأحكام عن أدلتهمـا بالنحو الـدراج فى اعصارنا لم يكن معهودا فى الصـدر الأول، لأن علم الفقه أصـبح فى زماننا من العلوم النظريـة الغامضـة التى لا يقصـر عن العلوم الرياضية، و الفلسفية، بلحاظ اضطرار الفقهاء اليه لطول غيبة حجة اللّه الأعظم جعلنى اللّه من كل مكروه فداه، عن الانظار، و وجود أخبار متعارضة، و فتاوى كذلك، و ورود أفكار غير مأنوسة، و دقائق غير معهودة و نحو ذلك بين أيديهم بحيث صـار الاجتهـاد و معرفـة الأحكـام الشـرعية، عن مـداركها غامضـا صـعبا، بحيث حكى عن شـيخنا الأعظم الأنصارى (قـدس سـره): ان الاجتهـاد فى مثل زماننا أصـعب من الجهاد فى سبيل اللّه، و قـد كان فى الصـدر الأول، و فى زمن أئمـة أهل البيت عليهم السّلام علما ساذجا بسـيطا، و كان فقهاء أصحاب الأئمة يعلمون فتاويهم و مميزون ما هو الصادر عنهم لبيان الحكم الواقعى عما يكون صادرا تقية، و لبيان غير الحكم الواقعى بسهولة.

و بالجملـة لم يكن الاجتهاد فى مثل ذلك الأزمنة كزماننا هذا، لان رجوع الجاهل الى العالم فى تلك الأزمنة رجوع الى من يعلم علما وجدانيا بالأحكام الشـرعية الحاصـلة لهم من مشافهة أئمة أهل البيت عليهم السّلام حيث يتلقى أصـحابهم الأحكام الشرعية من معادن الوحى و التنزيل.

و اما رجوع الجاهل فى زماننا الى فقهائهم رجوع الجاهل الى من عرف

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۳

....

الأحكام بالظنون الاجتهاديـة و الأمارات و يكون علمه و معرفته تنزيلا تعبـديا لا وجدانيا فاذا يقع الإشـكال أيضا فى التمسك بالأخبار الواردة فى إرجاع أئمة أهل البيت عليهم السّلام الى فقهاء أصحابهم حسبما فصلناه لصحة المراجعة إلى فقهائنا و لا يكاد يمكن ذلك الأبعـد إلغـاء الخصوصـية بجـامع كونهمـا من العلمـاء و الفقهـاء و هو كما ترى للفرق الواضـح بينهم و بين فقهائنا، لما أشـرنا أن فقهاء أصـحابهم كزرارة بن أعين، و الثقفى و زكريـا ابن آدم، و ابى بصـير، و ابـان بن تغلب، و نظرائهم كـانوا يعلمون الأحكـام الواقعيـة، و يكون الإرجاع إليهم، إرجاع الى من عرف الأحكام الواقعيـة المعلومة لهم مشافهة عنهم عليهم السّلام، و كان يحصل علمهم بفتاواهم أنظارهم المقدسـة من غير اجتهاد و تعب شديـد، بداهـة انهم تلمـذوا لـدى الأئمـة المعصومين سـنين متماديـة و أخـذوا الأحكام منهم

مشافهـهٔ، و کـانوا عـارفین بنفس فتـاوی أئمـهٔ أهـل البیت علیهم السّلام الصـادرهٔ لبیـان الحکم الواقعی، و کانوا یمیزونها عن الفتاوی، الصادرهٔ عنهم لبیان غیره کالتقیهٔ و نحوها.

و امـا فقهاء أمثال عصـرنا فغایـهٔ بضاعتهم بعـد التعب الشدیـد و المشـقهٔ الأکیـدهٔ، هو علمهم بالوظیفـهٔ الأعم من الواقعی، و الظاهری و حدیث المعذریهٔ، مع وجود الاختلاف الکثیر فی فتاویهم، فقیاس أحدهما بالآخر قیاس مع الفارق.

و بالجملـهٔ اختلاـف فقهائنا المتأخرین کثیرهٔ بحیث قلما توجـدان تتفق جماعـهٔ من الفقهاء علی مسائل باب واحـد بل یختلفون فی جل المسائل المعنونـهٔ الا نادرا، بل قـد یختلف نظر فقیه واحد، فی مسـئلهٔ واحدهٔ، بتعدد کتبه، بل فی أبواب کتاب واحد، و واضح ان رأی کل من هذه الأمهٔ یخطّأ و یکذّب مقابلته، و بعد ملاحظهٔ هذه الاختلافات الکثیرهٔ یحصل لکل شاعر ملتفت وهنا بکاشفیهٔ أنظار الفقهاء للأحکام الواقعیهٔ، بل ربما لا یرون لآرائهم کاشفیهٔ و طریقیهٔ، بالنسبهٔ إلیها.

و من الواضح عدم وجود هذا النحو من الاختلاف فی الصدر و الأول، بین فقهاء روات الأصحاب، لما أشرنا انهم کانوا یأخذون معالم الدین، من معادن الوحی و التنزیل بلا واسطهٔ، أو وسائط قلیلهٔ، فقلما تقع الاختلاف بینهم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۷۴

....

فظهر ان الاجتهـاد، و الإفتـاء فی عصـرنا یخالف طور الاجتهاد و الإفتاء فی عصـر أئمـهٔ أهل البیت علیهم السّلام، و مع هـذا الاختلاف الفاحش، و الفرق الواضـح، لا یصح الاسـتدلال لمشـروعیهٔ هذا النحو من الاجتهاد بما دل علی مشـروعیهٔ ما فی الصدر الأول فلا یکاد یستکشف، مما دل علی مشروعیهٔ الإفتاء فی الصدر الأول مشروعیهٔ الإفتاء فی زماننا.

و ان أبیت عن ذلـک فلاـ أقـل من الشـک فی ذلک و هو مساوق للقطع بعـدم الشـمول فلا بـد لمشـروعیهٔ هـذا النحو من الاجتهاد من التماس دلیل أخر.

فحاصل الاشـکال: انه لا یتم الاسـتدلال لمشـروعیهٔ هذا النحو من الاجتهاد فی زماننا بمجرد بناء العقلاء علی رجوع الجاهل بکل حرفهٔ أو صـنعهٔ إلی العالم بهما بالأخبار المتقدمـهٔ بعـد افتراق کیفیـهٔ الاجتهادین و اختلاف معرفـهٔ فقهاء العصـرین، الأبعد إثبات أمرین علی سبیل منع الخلو:

اما إثبات معهودیهٔ هذا النحو من الاجتهاد فی الصدر الأول، و زمن الأئمهٔ المعصومین علیهم السّلام و عدم ردعهم عنه.

أو إثبـات انه، و ان لم یکن معهـودا فی الصـدر الأـول، الاـ انه کـان علیهم الردع عن طریقـهٔ تحـدث طبعـا فی الشـریعهٔ فی طول الغیبهٔ الکبری، لو لم یرضوا بها فحیث لم یردعوا عنها فیستکشف رضاهم بها.

فلو لم یتم الأـمرین المـذکورین لاـ یصـح التقلیـد بمجرد بنـاء العقلاء علی رجوع جاهل کل حرفـهٔ أو صـنعهٔ إلی العالم بهما، بالأخبار المتقدمهٔ.

بیان لطیف فی وجود هذا النحو من الاجتهاد فی الصدر الأول

اشارهٔ

و الذی یقتضیه دقیق النظر، هو إمکان إثبات کلا الأمرین، بحمد اللّه، و قوته اما.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۷۵

الأمر الأول [الاخبار]

اشارة

فیدل علی وجود الاجتهاد بهذا النحو- لکن لا بهذه الشدة- فی الصدر الأول جملة من الاخبار.

منها ما عن ابن إدریس فی أخر السرائر عن کتاب هشام بن سالم، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام، قال:

انما علینا ان نلقی إلیکم الأصول، و علیکم ان تفرّعوا «۱» و منها ما عنه، عن کتاب أحمد بن ابی نصر، عن الرضا علیه السّلام قال:

علینا إلقاء الأصول، و علیکم التفریع «۲».

ظاهر الخبرین یدلان، علی معهودیة التفریعات علی الأصول فی الصدر الأول لأن التفریع عبارة، عن استخراج الفروع عن الأصول المتلقاة، و تطبیقها علی مواردها و صغریاتها مثلا.

قوله (علیه السّلام): لا تنقض الیقین بالشک ابدا و انما تنقضه بیقین آخر «۳».

أصل من الأصول و ما یبحث فی الاستصحاب: من جریان الاستصحاب فی جمیع الموارد أو اختصاصه بالوجودیات، أو انه مخصوص بالدفعیات، أو یعم التدریجیات، أو یشمل لکل من الاستصحاب السببی، و المسببی فی عرض واحد، أم لا؟، أو یعم الاستصحابین المتعارضین أم لا، الی غیر ذلک من المباحث التی لا تتجاوز عن مفاد قوله علیه السّلام لا تنقض الیقین بالشک فجمیع المباحث التی تذکر فی رسالة الاستصحاب مثلا تدور مدار تلک الکبری الکلیة.

---

(۱) الوسائل باب ۶ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵۱.

(۲) الوسائل باب ۶ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵۲.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب نواقض الوضوء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۷۶

....

و کذا قوله (ع): رفع عن أمتی ما لا یعلمون «۱».

أصل، و ما یبحث فی رسالة البراءة من جریان البراءة فی کل ما لا یعلم- سواء کان الشک فی وجود النص، أو إجماله، أو تعارض النصوص، و کان الشک فی الأمور الخارجیة- أو یخص ببعضها، أو انه یعم الأحکام الوضعیة، و التکلیفیة، أو یخص بالتکلیفیة، أو یعم الشک فی الأجزاء و الشرائط، أو یخص الاجزاء الی غیر ذلک من المباحث کلها، تدور مدار تلک الکبری الکلیة.

و کذا قوله (ع): لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام «۲».

أصل، و ما یبحث فیه من شمول القاعدة لمطلق الإضرار، سواء کان بالنفس أو بالغیر، أو لا، ثم انه هل یعم مطلق الإضرار بالغیر بالأعم من التسبیب، و المباشرة أو خصوص المباشری، الی غیر ذلک، من المباحث، بحث عما یتفرع علی ذلک الأصل.

الی غیر ذلک من الأصول المعنونة فی الکتب الأصولیة، و الفقهیة، و الفروع الکثیرة المستنبطة منها تفریعات.

و هذه الأمور، کانت فی زمان الصادق، و الرضا، علیهما السّلام مثل زماننا هذا، من غیر تفاوت فی أصل الاستنباط و التفریعات لکن مع تفاوت فی کثرة التفریعات و قلتها، و هو مقتضی طبع تطور العلم و مباحثه، و قد یتحقق التفاوت بین المجتهدین فی عصرنا أیضا

فترى بعضهم يقتصر بذكر بعض التفريعات، و بعضهم يطول بذكر التفريعات و بعضهم متوسط بينهما.
و بالجملة معنى قوله عليه السّلام و علينا إلقاء الأصول ذكر القواعد الكلية و الكبريات من العمومات، و المطلقات، و معنى التفريع فيها، هو استخراج ما يستفاد منها، و ما يتفرع منها، و تطبيقها على مواردها، و صغرياتها، و هو شأن المجتهدين فى اعصارنا كما هو الشأن فى العصور الأولية، مع تفاوت. فى كثرة التفريعات و قلتها.

---

(۱) كتاب الخصال ج ۲/ ۴۱۷ ط مكتبة صدوق.

(۲) الوسائل باب ۱ من أبواب موانع الإرث.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۷

....

و لا يعنى بالتفريع عند علمائنا الإمامية إلا ما ذكرنا لا الحكم بالأشباه و النظائر كالقياس، و الاستحسان، و الحكم بالظنون غير المعتبرة، كما هو دأب فقهاء أهل السنة، و مجتهديهم، فى لسان الاخبار.

الاجتهاد المنهى عنه هو اجتهاد غير أصحابنا

و بهذا يظهر ان الاجتهاد المنهى عنه هو الاجتهاد و استخراج الأحكام الشرعية بالأشباه و النظائر و القياس و الاستحسان، التى عليها، فقهاء أهل السنة، و مجتهد و هم المنقطعون عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام مع أنهم مأمورون باتّباعهم، و حديث الثقلين المتواتر عليه بين الفريقين، أصدق شاهد على ذلك، فترى فى فتاويهم من يقول: قال على كرم اللّه وجهه: كذا. و انا أقول كذا. قالت الصحابة كذا. و انا أقول كذا.
قال جعفر بن محمد كذا. و انا أقول كذا. قال أئمة أهل البيت كذا.
و انا أقول كذا. الى غير ذلك من العبائر التى يجدها المتتبع فى عباراتهم.
و اما ما عليه فقهاء أصحابنا منذر من أئمة أهل البيت عليهم السّلام الى زماننا هذا فهم برآء منها، و مباحثهم فى الأدوار الأخيرة و ان صارت طويلة الذيل، كثيرة المباحث الا ان جميع ما فى زبرهم شروح لكلمات أئمة أهل البيت عليهم السّلام و مبيّن لمقاصدهم و استخراج لمنوياتهم المقدسة، و جمع لمختلفات أحاديثهم المروية.
و لعمر الحق ان إنكار هذا النحو من الاجتهاد، إنكار للتفقه فى فروع الدين.

بعض المباحث الأصولية و الفقهية مما لم ينتفع بها أو يقل فائدته

نعم كما أشرنا بعض المباحث الأصولية، و الفقهية، المعنونة فى كتب الأصحاب لم يكن ينتفع المتدرب فيه، أو تقل فائدته له، بل ربما يوجب تشويش خواطره، و يوجب اضطراب فهمه و منعه عن الوصول الى الدرجات العالية فى الفقه، و الفقاهة، و لعله لهذه، و غيرها، من الاشتغال بأمور غير مهمة. صارت توفيقات

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۸

....

أصحابنا المتأخرين فى تدوين الكتب الفقهية، و غيرها، أقل من توفيقات قدمائنا كما أشرنا إليه فى هذه الرسالة فلاحظ.

فلا بد للباحث الخبير، و المتدرب البصير، تمييز المباحث التى يستند إليها المجتهد فى استنباط الأحكام الفقهية، و يكون مبتلى بها عما لا يستند اليه فيها، بل تذكر تشحيذا للذهن، و تمرينا للقوة الفكرية، مثل مباحث المشتق بعرضها العريض و المعانى الحرفية بما لها من الدقة، و مقدمات الانسداد بما لها من الصعوبة و الدقة، ثم البحث فى ان مقتضى المقدمات حجية الظن على الحكومة، أو الكشف مع ان باب العلم، بمصراعيه مفتوحة، و نحو ذلك مما لم يستند إليها فى استنباط الأحكام الشرعية إلا نادرا.

بعض المباحث مما ينتفع به و كان فى الصدر الأول

و اما مثل مباحث العام و الخاص، و المطلق، و المقيد و الاستصحاب و البراءة و الاشتغال، و التخيير، و علاج التعارض، و أمثالها مما يستند إليها فى استنباط الأحكام و يكون كثيرا الدوران فى استخراج الأحكام بل قلما يكون باب من أبواب الفقه، بل كل مسئلة من مسائله، الا و فيها أحد منها، لو لم يكن كثير منها.

و غير خفى على الباحث الخبيران مثل هذه المباحث و نظائرها كانت معهودة فى الصدر الأول أيضا.

الا ـ ترى ورود أخبار فى الاستصحاب، و فيما لا يعلمون، و فى علاج تعارض الخبرين، و تخالفهما من العرض على الكتاب العزيز، و مخالفة العامة، و الأخذ بما اشتهر– لو كان من مرجحات الخبرين– الى غير ذلك، و هذه المباحث من أوضح المسائل الأصولية و يبتنى عليها كثير من المسائل الفقهية.

و من الواضح ان زمن حضور أئمة أهل البيت عليهم السّلام لم يكن جميع الرواة بحيث يمكنهم التشرف بمحضرهم، كل يوم و ليلة، بل ربما لم يتحصل لبعضهم التشرف لديهم فى السنة الإمرة واحدة، أو مرتين، بل و مرة واحدة فى موسم الحج عند

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۹

....

ارادة حج بيت اللّه– زاده اللّه عزا و شرفا. بل ربما لم يتحصل لبعضهم التشرف لديهم طيلة حياته، فلا بد و ان يكون لهم طريق، و كيفية فى الأخذ بما يصدر عنهم عليهم السّلام فهل يصح ان يقال انهم يأخذون معالم الدين من كل أحد، أو خصوص من يوثقون به، و هل لم يكن لهم حيلة فى علاج الخبرين المتعارضين أم لا، الى غير ذلك، و واضح ان معرفة هذه الأمور ليس إلا شأن المجتهد من غير فرق بين زماننا هذا و العصر الأول فتدبر، و كن من الشاكرين.

شواهد من الاخبار على وجود الاجتهاد فى الصدر الأول لكن لا بهذه الشدة

و مما يدل على وجود الاجتهاد لكن لا بهذه الشدة فى الصدر الأول ما عن عيون اخبار الرضا، عن ابى حيون، مولى الرضا، عن الرضا عليه السّلام قال:

من رد متشابه القرآن إلى محكمه، فقد هدى الى صراط مستقيم، ثم قال عليه السّلام: ان فى أخبارنا محكما كمحكم القران و متشابها كمتشابه القران، فردوا متشابهها الى محكمها، و لا تتبعوا متشابهها، دون محكمها فتضلوا «۱».

لوضوح ان رفع الاشتباه عن المتشابه بالمحكم، و جعل أحدهما قرينة على الأخر، لا يكاد يحصل الا بالاجتهاد الدقيق و التعب الأكيد، المتداول، فى زماننا هذا.

و منها: ما عن معانى الاخبار عن داود بن فرقد قال:

سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، و لا يكذب «۲».

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضى ح ۲۲.

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضى ح ۲۷.

....

و لا يخفى ان عرفان مرادهم و تشخيص مرامهم فيما إذا كان الصادر منهم ذا وجوه و احتمالات، انما هو بعد العرض على الكتاب و السنة و على الاخبار العامة و التتبع التام و الممارسة الأكيدة فى كلماتهم و لا يكاد يحصل ذلك الا بالاجتهاد.

و منها: الأخبار الواردة فى عرض الأخبار المتعارضة على الكتاب العزيز، و اخبار العامة، و ترجيح بعضها على بعض، لاحظ باب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

و غير خفى ان هذا من أوضح موارد الاجتهاد، و مباحثه المتعارفة بين المجتهدين فى عصرنا.

ذكر بعض الاخبار فى تعليم أئمة أهل البيت كيفية استنباط الفروع من مداركه بنحو دقيق

أضف الى ما ذكرنا كله الأخبار الواردة فى تعليم أئمة أهل البيت عليهم السّلام أصحابهم كيفية استفادة الأحكام، و استنباط الفروع، من مداركه بنحو دقيق نشير الى بعض منها تأكيدا للمقال.

فمنها: ما فى الكافى عن يونس عن بعض رجاله، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

ادنى الطهر عشرة أيام، و ذلك ان المرية أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فتكون حيضها عشرة أيام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع إلى ثلاثة أيام، فإذا رجعت الى ثلاثة أيام، ارتفع حيضها و لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فإذا رأت المرية الدم فى أيام حيضها، تركت الصلاة فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام فهى حائض، و ان انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت و صلت و انتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام، فإن رأت فى تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام، فذلك الذى رأته فى أول

....

الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة، فهو من الحيض، و ان مر بها من يوم رأت الدم عشرة أيام، و لم تر الدم فذلك اليوم و اليومان الذى رأته لم يكن من الحيض، انما كان من علة اما من قرحة فى جوفها، و اما من الجوف فعليها ان تعيد الصلاة، تلك اليومين التى تركتها لأنها لم تكن حائضا فيجب ان تقضى ما تركت من الصلاة، فى اليوم و اليومين، و ان تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض و هو ادنى الحيض و لم يجب عليها القضاء و لا يكون الطهر أقل من عشرة أيام فإذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت، وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم، و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام، فذلك من الحيض تدع الصلاة، و ان رأت الدم من أول ما رأت الثانى الذى رأته تمام العشرة أيام و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول، و الثانى عشرة أيام، ثم هى مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة، و قال كل ما رأت المرية، فى أيام حيضها من، صفرة أو حمرة فهو من الحيض و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض «۱».

و أنت خبير بعد ملاحظة الخبر الشريف من أوله إلى آخره انه قد روعى فيه أمورا دقيقة لمعرفة كون الدم حيضا، أو استحاضة أو

غیرها، و لمعرفة أیام الاستظهار و الأیام التی یحکم فیها بالحیض ظاهرا، أو واقعا و ادنی الحل الی غیر ذلک من الأحکام بحیث یصعب درکها الا مع امعان النظر الدقیق.

---

(۱) فروع الکافی ج ۳/ ۷۶. أورد صدره فی الوسائل فی باب ۱۰ من أبواب الحیض ح ۴. و ذیله فی باب ۴ منها ح ۳. و الفقرة المتوسطة الطویلة فی الباب ۱۲ منها ح ۲.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج ۱، ص: ۱۸۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۸۲

....

و منها: ما فی من لا یحضره الفقیه، عن زرارة قال:

قلت لأبی جعفر علیه السّلام الا تخبرنی من أین علمت و قلت:

ان المسح ببعض الرأس، و بعض الرجلین، فضحک و قال:

یا زرارة قاله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و نزل به الکتاب من اللّه لان اللّه عز و جل قال فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ، فعرفنا ان الوجه کله ینبغی ان یغسل، ثم قال وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ، فوصل الیدین الی المرفقین بالوجه، فعرفنا انه ینبغی لهما ان یغسلا الی المرفقین، ثم فصل بین الکلام فقال وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ، فعرفنا حین قال برؤسکم ان المسح ببعض الرأس لمکان الباء، ثم وصل الرجلین بالرأس کما وصل الیدین بالوجه، فقال وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ فعرفنا حین وصلهما بالرأس ان المسح علی بعضهما ثم فسّر ذلک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله للناس فضیعوه، ثم قال فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ، فلما ان وضع الوضوء عمن لم یجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لأنه قال بِوُجُوهِکُمْ ثم وصل بها وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ ای من ذلک التیمم لأنه علم ان ذلک اجمع لم یجر علی الوجه لأنه یعلق من ذلک الصعید ببعض الکف و لا یعلق ببعضها ثم قال اللّه: ما یرید اللّه لیجعل علیکم من حرج، و الحرج الضیق «۱».

فتری انه علیه السلام کیف استفاد غسل تمام الوجه، و الیدین الی المرفقین من الآیة الشریفة، و کیف فرق بین غسل الوجه و الیدین، و بین مسح الرأس و الرجلین فاستفاد مسح بعض الرأس، و الرجلین، و هل تری فرقا بین کیفیة هذه

---

(۱) من لا یحضره الفقیه ج ۱/ ۵۶. أورد صدره فی الوسائل فی باب ۲۳ من أبواب الوضوء ح ۱. و ذیله فی باب ۱۳ من أبواب التیمم ح ۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۸۳

....

الاستفادة، و ما یستنبطه الفقهاء العظام، فی عصرنا من الأدلة.

و منها: ما فی الکافی عن عبد الأعلی مولی آل سام، قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی إصبعی مرارة فکیف اصنع بالوضوء؟ قال یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عز و جل، مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ «۱» امسح علیه «۲».

فتری انه علیه السّلام کیف استفاد المسح علی المرارة من قوله تعالی مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، و صرح بان هذا و أمثاله یعرف من کتاب اللّه، و هل هو الا ما یستفیده فقهاء عصرنا من الأدلة و أ لیس قوله علیه السّلام؟! یعرف هذا و أمثاله من کتاب اللّه ترغیب و تحریض الی الطریقة المألوفة بین الفقهاء فی استنباط الأحکام الشرعیة.

الی غیر ذلک من الاخبار التی یجدها المتتبع فی الاخبار و فیما ذکرنا کفایة لمن له قلب.

هذا کله بالنسبة الی الأمر الأول فقد ظهر معهودیة هذا النحو من الاجتهاد- لکن لا بهذه الشدة- فی الصدر الأول.

فإذا تم هذا الأمر فیمکن ان یستدل لمشروعیة هذا النحو من الاجتهاد، مضافا الی هذه الاخبار، بالأخبار المتقدمة بطوائفها السبعة، فلیکن علی ذکر منک، و کن من الشاکرین و اما.

---

(۱) الحج: ۲۲/ ۷۷.

(۲) فروع الکافی ج ۳/ ۳۳. أورده فی الوسائل فی باب ۳۹ من أبواب الوضوء ح ۵.

الأمر الثانی

اشارة

ففی إثبات مشروعیة هذا النحو من الاجتهاد و ان لم یکن معهودا فی الصدر الأول.

و ذلک لان الأمور التی تحدث فی المستقبل علی نحوین: فتارة یکون مما یترقب وجوده، و ینتظر تحققه فی المستقبل بحسب طبع الأمر، بحیث یصح الاطلاع علیه کل خبیر متطلع.

و اخری لا یکون کذلک، نعم من یکون عالما بالغیب، و یکون واقفا بما وراء الطبیعة باذنه تعالی فله الاطلاع علی ذلک.

فان کان الأمر علی نحو الثانی کبعض المسائل المستحدثة کمسئلة التأمین، و الترقیع و حق الطبع، و السیر مع السفن الفضائیة و غیرها مما لم یکن لها عین، و لا أثر، فی الأعصار المتقدمة، و لم یکن مما یترقب حصولها و تحققها من ذی قبل عادة، فیصح ان یقال ان عدم ذکرها فی لسان الشارع و بیان أئمة أهل البیت علیهم السّلام مع علمهم بالغیب، و ما یحدث فی المستقبل، و تمکنهم الأعلام بذلک بأخبار الغیب، و لکن بلحاظ مصالح و أمور لا یکاد یخفی بل ربما لا یکاد نعلمها لم یکن بنائهم علی بیان معارف الدین بأصولها و فروعها و تبلیغها الی الناس علی غیر ما هو المتعارف بین الناس و لم یتشبثوا فی بیانها بطرق غیر عادیة و اعمال خارقة للعادة.

و لا یکاد یخفی ذلک علی الواقف بسیرتهم المقدسة، و الخبیر بأخبارهم الصادرة عن ناحیتهم الشریفة، و الا لکان علیهم بیان کثیر من مهام الحوادث الواقعة، فی الأدوار المتأخرة بإلهاماتهم المقدسة، و کشف الحقائق الراهنة بأنفسهم المبارکة لئلا تقع الأمة الإسلامیة فیما وقعوا علیهم فلا یصح الإیراد علیهم بعدم ذکر المسائل المستحدثة المحتاجة إلیها فی اعصارنا مع إمکان استکشاف أحکامها من القواعد

....

الكلية التى ألقوها، و إمكان معرفة محكماتها من مشابهاتها و نظائرها.

و اما إذا كـان الأمر على النحو الأول فالاعتبار يناسب الاعتناء بها من كل حكيم خبير إثباتا- لو كان راضيا بها- أو نفيا- لو لم يكن كذلك-، فلو لم يمنع عن أمر و طريقة، تترقب حصولها عرفا فى مستقبل الأمر. فيمكن استكشاف رضاه به، و لعله واضح لا سترة فيه.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: لا يخفى ان حديث الاجتهاد، و الإفتاء فى مثل زماننا هذا يقرب ان يكون من النحو الأول.

ضرورة انه كما أشرنا غير مرة ان رجوع جاهل كل صنعة، أو حرفة إلى العالم بها كان امرا ارتكازيا معلوما لكل أحد، و غيبة ولى اللّه الأعظم، أرواح من سواه فداه، بل طول غيبته كانت معلومة فى الصدر الأول، و ورد فى ذلك أخبار كثيرة يجدها المتتبع فى مظانه.

و قد علموا (صلوات اللّه عليهم) ان علماء المذهب فى طول زمان الغيبة، و حرمانهم عن الوصول الى امام زمانهم، و بقية اللّه فى أرضه، لا بد لهم من الرجوع الى كتب الاخبار، و الأصول و الجوامع الحديثية.

ترغيب أئمة أهل البيت بجمع الأحاديث و حفظها و بثها بين الناس

و لذا ورد فى غير واحد من الاخبار، التأكيد، و الترغيب بكتابتها، و حفظها و تدوينها، و بثها فى الناس، و الوعد بالثواب الجزيل على فعلها.

فعن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام:

احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها «۱».

و عن المفضل بن عمر قال:

---

(۱) أصول الكافى ج ۱/ ۵۲ ح ۱۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۸۶

....

قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام اكتب، و بث علمك فى إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك فإنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبكم «۱».

و عن الصدوق فى أماليه بإسناده إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال:

ان المؤمن إذا مات، و ترك ورقة واحدة عليها علم كانت الورقة سترا فيما بينه و بين النار و أعطاه اللّه بكل حرف مدينة أوسع من الدنيا و ما فيها، و من جلس عند العالم ساعة ناداه الملك جلست الى عبدى و عزتى و جلالى لأسكنك الجنة معه و لا أبالى «۲».

و عن ابى بصير قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا «۳».

الى غير ذلك من الاخبار المؤكدة للكتابة و بثها و الوعد بالثواب الجزيل على تعلمها.

و واضح ان طبيعة الأمر تقتضى انه فى طول غيبة الإمام عليه السّلام و حرمان الحضور لديه يكثر اختلاف الآراء و تشتت الأفكار، و تضارب الانظار، فلا محيص لهم الا بالرجوع الى الاخبار الصادرة عنهم مع ما عليها من الاختلاف و الاضطراب.

و لا محالة يرجع عوام الشيعة إلى علمائهم بحسب الارتكاز و البناء العقلائى لكل أحد، و قد ورد، ان كفيل أيتام آل محمد عليهم

السّلام طول الغيبة علمائنا الفقهاء.

---

(۱) أصول الكافى ج ۱/ ۵۲ ح ۱۱.

(۲) أمالى الصدوق/ ۴۰/ ۴۱ مع اختلاف يسير.

(۳) أصول الكافى ج ۱/ ۵۲ ح ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۸۷

إلقاء الأخبار المتخالفة من أئمة أهل البيت لتشكيل الحوزات العلمية

أضف الى ذلك ان أئمة أهل البيت عليهم السّلام لمصالح راجعة إلى حفظ الدين، و المذهب، و حفظ أعلام الدين، و قواعده ألقوا بعض الخلاف بين أصحابهم بذكر عمومات غير مقترنة بالخصوصات، و مطلقات، غير محفوفة بالمقيدات، و متشابهات غير ملائمة بالمحكمات، و أحكام لا تكون صادرة لبيان الأحكام الواقعية الى غير ذلك فلعل كل ذلك منهم لنفر طائفة منهم للفقه فى الدين و تشكيل مجالس التعليم و التعلم، و تأسيس الحوزات العلمية و الجوامع العلمية لمعرفة ما هو الصادر منهم عما هو الصادر عن غيرهم و تشخيص ما هو الصادر منهم لبيان الأحكام الواقعية عن غيرها، و إرجاع متشابهات ما صدر عنهم الى محكماتها و عموماتها الى مخصصاتها و مطلقاتها الى مقيداتها الى غير ذلك مما هو متعارف فى الحوزات العلمية، و عرفان معالم الدين بهذه الكيفية، أوقع فى النفوس، و أثبت فى أذهانهم و الا لو لم يكن هممهم تشكيل الحوزات العلمية و مجالس التعليم و التعلم، فلعله يمكنهم إلقاء الأحكام الشرعية و معالم الدين بصورة واضحة بينة، مثل وضع القوانين الموضوعة فى مجالس النواب أو الشيوخ من كل مملكة فلو ألقيت كذلك لاندرست آثار الدين، و المذهب، و لذا ترى ان القوانين الموضوعة فى الممالك المتمدنة و غيرها مع انها مقررة بعبارات واضحة و تكون سهلة التناول لم يطلع عليها الا الخواص منهم، و اما سائر الناس فغير واقفين بها.

و بالجملة من تدبر فى الاخبار الصادرة عنهم مع ما عليها من الاختلاف، و الاضطراب، يحدس حدسا قويا بأن ألغاه معالم الدين بأصولها و فروعها بهذه الكيفية من ولاة الدين و أئمة أهل البيت عليهم السّلام لتشكيل الحوزات العلمية، و مجالس التعليم و التعلم و من تفطن و تأمل فيما ذكرنا كله بعين الإنصاف يعتقد اعتقادا جازما

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۸۸

....

بأن كيفية الاجتهاد و الإفتاء بهذه الصورة كانت معلومة لهم عليهم السّلام بل لكل قائد متفكر خبير، و ان لم يكن من ولاة الدين و أئمة أهل البيت عليهم السّلام، فلو لا ارتضائهم بهذه الكيفية طول الغيبة كان عليهم الردع، و إظهار عدم رضايتهم عنها، و بعدم ردعهم عنها يستكشف رضاهم بذلك.

إذ لا فرق فى استكشاف رضى المعصوم بسيرة و طريقة بين كونها بمرئى و مسمع منه، و فى حضوره، و بين ما يحدث طبعا و عادة فى مستقبل الأمر فتدبر.

فاذا أحطت خبرا بما ذكرنا يندفع الاشكال بحذافيره و يظهر لك جليا رضى أئمة أهل البيت عليهم السّلام باجتهاد المجتهدين طول الغيبة، بهذه الكيفية و رضاهم بمراجعة أيتام آل محمد صلّى اللّه عليه و آله فى غيبة ولى اللّه الأعظم أرواح من سواه فداه الى الفقهاء و المجتهدين العدول.

فهل ترى من نفسک انهم علیهم السّلام فی طول الغیبة ألقوا زمام أمر الرعیة و أیتام آل محمد علیهم السّلام الی أنفسهم، و لم یرضوا بتکفل الفقهاء الصلحاء لهم حاشاک ثم حاشاک.

فذلکة فی رضی أئمة أهل البیت هذا النحو من الاجتهاد

فتحصل مما ذکرنا بطوله انه یصح ان یقال أولا بوجود هذا النحو من الاجتهاد فی الصدر الأول لکن لا بهذه الشدة.
و لو سلم عدم وجوده فی الصدر الأول فیمکن ان یحدس المتدرب الخبیر ان مقتضی طبع الأمر بعد معهودیة رجوع الجاهل بکل صنعة أو حرفة إلی العالم بها، و معلومیة غیبة الإمام علیه السّلام و طولها، و ما ورد عنهم فی الحث بجمع الاخبار و کتابتها و بثها، و وجود الفرق الظاهر بین زمن الحضور و الغیبة من حیث قلة الاختلاف و کثرته و عدم تمکن الاجتهاد من کل أحد، و عدم وجوب الاحتیاط الا فی موارد مخصوصة رضائه أئمة أهل البیت علیهم السّلام بهذه الطریقة المستحدثة المألوفة فی مثل هذه العصور فی رجوع عوام الشیعة و أیتام آل محمد صلّی اللّه علیه و آله إلی علمائهم و فقهائهم العدول، و لعل إنکار ذلک لا یخلو عن مکابرة عصمنا اللّه و إیاکم عن الزّلات.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۸۹

اشکال عدم وجود بناء العقلاء الی الخبراء فی مثل المقام

قد یتوهم عدم وجود بناء العقلاء فی مثل ما نحن فیه الذی تکون انظار خبرائهم و متخصصیهم متفاوتة و مختلفة غایة الاختلاف بحیث یقل اتفاقهم علی أمر إلا نادرا و ذلک لان مناط بناء العقلاء فی رجوع جاهل کل حرفة أو صنعة إلی العالم بها لا یخلو عن أحد هذه الاحتمالات.

الاحتمالات المتصورة فی ملاک رجوع الجاهل الی العالم

اشارة

الأول: ان یکون لأجل ان اصابة نظر العالم للواقع أکثری و تخلفه عنه قلیل بحیث یکون احتمال الخلاف، و الغلط ملغی فی نظر الجاهل فکأن الجاهل یطمئن یقول العالم و یرکن الیه، نعم لو تنبه یری انه لیس بعالم، و لعل هذا هو المراد بالعلم العادی المتداول علی ألسنتهم.
الثانی: ان زعماء القوم و رؤسائهم السیاسیة، أو الدینیة فی بدء تأسیس المجتمع البشری و التمدن الإنسانی لما رأوا انه لو لم یرجع الجاهل بکل صنعة أو حرفة إلی العالم بها أو لو لم یترتب آثار الملکیة علی ما فی الید، أو لو لم یجب العمل بخبر الثقة، أو لو لم یلزم الأخذ بظاهر کلام کل متکلم الی غیر ذلک مما تدور علیه رحی حیاتهم و تنتظم به معیشتهم للزم الکلفة الشدیدة، و الخرج الأکید، بل ربما تنجر الی اختلال نظام المجتمع فاوضعوا تلک القوانین لتسهیل الأمر علیهم، و رغدة عیشهم، و انتشروها فی الأعصار، و الزموا العمل و التعبد بها، فلم یزل یعلمون بها خلفا عن سلف و دار بینهم اجیالا- و قرونا متمادیة حتی أصبحت و صارت من الأمور الارتکازیة لدی الناس.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۹۰

الفرق بین بناء العقلاء علی ما جبلوا علیه و ما صار عادهٔ لهم

و الفرق بین الاحتمالین هو ان عمل العقلاء علی الاحتمال الأول بلحاظ ما جبلوا علیه و فطّروا علیه بما هم عقلاء، بخلاف الاحتمال الثانی فإنه لم یکن ذلک منهم بما هم عقلاء بل بالوضع و التعبد الی ان صار عادهٔ لهم.

و کثیرا ما تشتبه عادهٔ العقلاء ببناء العقلاء من دون سبق تعبد و وضع بخلاف ما جرت علیه عادتهم أولا بالوضع و التعبد، و الأکثری بین الناس هو القسم الثانی لکنه ربما تختلط ببناء العقلاء فتدبر.

الثالث: ان یکون ذلک لأجل مقدمات الانسداد بتقریب ان العقلاء فی حیاتهم الاجتماعی و تنظیم أمورهم ربما یحتاجون الی تشخیص أمور لما فیها مصالحهم، و مفاسدهم و معرفهٔ حالا لما فیها من المصالح و المفاسد لاستیفاء مصالحها و الاحتراز عن مفاسدها فلا یجوز لهم إهمال تلک الأمور مع ما هم علیه من الحاجهٔ، و یعز علیهم الاحتیاط لاستلزامه الحرج الشدید، بل ربما لا یمکنهم ذلک لأدائه إلی اختلال النظام، و لیس لهم المراجعهٔ إلی الجاهل، و هو واضح لعدم ترجیح لقول الغیر الجاهل، علی أنفسهم و لیس لهم طریق إلیها إلا بالمراجعهٔ إلی أهل الخبرهٔ، و علماء الفن لاقربیهٔ قوله الی الواقع من غیره، فلیکن هذا سر مراجعهٔ جاهل کل حرفهٔ أو صنعهٔ إلی العالم بها هذا.

تضعیف بعض الوجوه فی ملاک رجوع الجاهل الی العالم

و لا یخفی عدم تمامیهٔ الاحتمال الثالث لبطلان مقدمات الانسداد فی کثیر من الموارد لعدم استلزام العسر و الحرج فی موارد کثیرهٔ فی الاحتیاط فضلا عن استلزامه اختلال النظام- و مع ذلک لا یحتاطون بل یعملون بقول الخبیر.

مع انه لو فرض عدم التمکن من الاحتیاط الکلی فلازمه التبعیض فی الاحتیاط لا العمل بقول الخبیر.

و اما الاحتمال الثانی فدون إثباته خرط القتاد لان تطابق القوانین البشریهٔ من

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۹۱

....

باب الاتفاق مع تفرق أبناء البشر فی الأصقاع المتباعدهٔ و الأمکنهٔ المختلفهٔ مع اختلاف مشاربهم، و عشرتهم، و أدیانهم مع عدم وجود عامل الارتباط و الاجتماع بینهم بعید بل ممتنع عادهٔ، مع انا نری عیانا ان جمیع طوائف الناس، و أصنافهم من الإیرانی و العربی، و الحبشی، و الرومی، و الهندی، و غیرهم، و من یکون فی أقصی نقاط العالم و فی أبعد نقطهٔ المسکون و من یعیشون حیاهٔ بدویهٔ بسیطهٔ یعملون بخبر الثقهٔ و یرتبون آثار الملکیهٔ علی ما یکون تحت ید الغیر و آثار الصحهٔ علی فعل الغیر و یرجع الجاهل منهم الی العالم منهم من دون ان یکون عمل کل مستندا إلی الأخر، بل غیر مطلع علی عمل الغیر. فأین الإیرانی من ان یکون عمله مستندا إلی الإفریقی و بالعکس؟! و أین الإیرانی و الإفریقی، من الهندی، و هکذا غیرهم مع عدم وجود الارتباط بین الأمم المتباعدهٔ فی الأزمنهٔ السابقهٔ و القرون الغابرهٔ.

فاحتمال کون عمل العقلاء بتلک الأمور لأجل تعبد کان فی بدء الأمر بدیهی البطلان.

تصحیح بعض الوجوه فی ملاک رجوع الجاهل الی العالم

فالأشبه هو الاحتمال الأول لكونه امرا معقولا موافقا للاعتبار لقضاء الوجدان بان من يشترى البقل من البقال مثلا و العطر من العطار و الحديد من الحداد لا ينقدح فى خواطره ان البقال، و العطار، و الحداد غير مالكين لها الأبعد التذكر، و مع ذلك لا يعتنى به، بل يراها أملاكا لهم.

و كذا يرتب آثار الصحة على فعل الغير، من دون انقداح الخلاف، و يعمل بخبر الثقة من دون انقداح الكذب فى خواطره الى غير ذلك مما عليه بنائهم عليه.

و مما جبلوا عليه، و استقر عليه بنائهم مراجعة جاهل كل صنعة أو حرفة إلى العالم بها و يعملون برأيه غافلا عن احتمال مخالفته للواقع بحيث لم ينقدح فى أذهانهم الشك، و الريب فى ذلك، فهم مطمئنون بآراء خبرائهم و واضح ان بناء العقلاء فى رجوع جاهل كل حرفة أو صنعة إلى العالم بها من باب الطريقية لوضوح ان نظر الطبيب فى ان الشيء الفلانى مثلا نافع للحمى مثلا لا يكون له سببية فى ذلك بل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۹۲

....

طريق إلى الخاصية التى تكون فيه.

و من المعلوم انه لا اشكال و لا خلاف عند أصحابنا الإمامية فى ان فتوى الفقيه طريق إلى الأحكام الواقعية، و العذرية بحيث لا توجب فتواه مصلحة ملزمة فى مؤداة فاذا يقع الإشكال فى بناء العقلاء فى الموارد التى يكون الاختلاف من خبراء الفن كثيرا كآراء فقهائنا فى الأعصار المتأخرة.

و حاصل الاشكال انه كيف يمكن دعوى بناء العقلاء على إلغاء احتمال الخلاف و الخطاء و يطمئنون بارائهم مع هذه الاختلافات الكثيرة المشاهدة من الفقهاء بل من فقيه واحد فى كتبه العديدة بل فى كتاب واحد.

و الإنصاف انهم لا يطمئنون بآراء الفقهاء بل لا يرون لآرائهم أمارية و كاشفية ألا ترى انه إذا اختلف المقومون لتقويم بيت أو متاع مثلا فلا يرى لتقويهم أمارية و كاشفية، و لا تطمئن نفسك بقولهما كما تطمئن إذا لم يكن هنا اختلاف.

فعلى هذا لا يبعد ان يقال ان رجوع العوام الى فقهاء الدين لأحد أمرين.

۱- اما لتوهم كون فن الفقه كسائر الفنون يقل فيه الخطاء فيكون رجوعهم إليهم لمقدمة باطلة و توهم خطأ، بحيث لو علموا بها لما راجعوهم.

۲- و اما لأجل أمر تعبدى أخذ الخلف من السلف لا لأمر عقلائى، فعلى هذا يكون الرجوع إليهم أمرا تعبديا، لا عقلائيا.

فظهر مما ذكرنا كله عدم تمامية بناء العقلاء فى رجوع العوام الى فقهاء الدين هذا غاية التقريب فى الاشكال.

جواب من العلامة الحائرى عن الاشكال و المناقشة فيه

و اما الدفع فعن العلامة الحائرى (قدس سره) بما حاصله:

ان خطأ الفقهاء و ان كان كثيرا إذا انضم بعضها الى بعض بحيث لو اجتمعت من أول الفقه إلى آخره لأمكن تدوين فقه غير صحيح، الا ان خطأ آراء كل واحد منهم قليلة بالنسبة إلى آرائه المطابقة للواقع بحيث لو لوحظت آراء الفقيه الفلانى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۹۳

....

مثلا و ضم بعضها ببعض لرأيت ان نسبة ما اخطائه بالنسبة الى ما اصابه كالحجر جنب الإنسان «۱».

و لكن نوقش فيما أفاده: بأن هذا كلام مدرسى لا يمكن المساعدة عليه ضرورة انه مع ملاحظة هذه الاختلافات الكثيرة من الفقهاء فى المسائل الفقهية فى الأبواب المختلفة بل فى باب واحد بحيث لم يكن لهم اتفاق فى المسائل إلا نادرا كيف يصح ان يقال ان خطأ كل واحد بالنسبة إلى صوابه قليل فتأمل.

ثم انه حكى عنه (قدس سره) انه تفصى عن الاشكال بوجه أخر بما حاصله:

جواب أخر من العلامة الحائرى و النقاش فيه

ان الواجب و المطلوب عند العقلاء فى باب الاحتجاج بين الموالى و العبيد هو قيام الحجة لديهم على أنحائها المقررة، سواء كانت أحكاما واقعية أولية- و هى أحكام مجعولة على موضوعات واقعية- أو أحكام مقررة على طبق الطرق و الأمارات التى أنفذها الشارع، و هى قد تتخلف عن الواقع، أو وظائف مقررة عند فقد الأمارات و هى الأصول العملية.

و الواجب على العقلاء فى مقام الاحتجاج هو تحصيل المؤمن من العقاب لا- خصوص العمل بالأحكام الواقعية، و من المعلوم ان الفقهاء (رضوان اللّه عليهم) أتعبوا أنفسهم الشريفة فى استنباط الأحكام الشرعية و تفريع الفروع، و لم يقصروا فى ذلك الا انهم لأجل اختلافهم فى الفهم و النظر و دقة المطالب و غموضتها فقد يصل بعضهم الى الحكم الواقعى الاولى، و بعضهم الأخر إلى حكم مؤدى الأمارات، و الثالث إلى مؤدى الأصل، وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها و لكل منهم حجة على اللّه تعالى و عذر فيما وصل اليه و لكل منهم مؤمن من العقاب و لا يفضل أحدهم على الأخر فى تحصيل الحجة، و رأى كل منهم حجة و معذر فى حق نفسه

---

(۱) الدرر الملتقاط تقريرنا لبحث أستادنا العلامة الخمينى دام ظله فى الاجتهاد و التقليد مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۹۴

....

و حق مقلديه و يكون مؤمنا من العذاب.

و بالجملة الواجب على العقلاء فى باب الاحتجاج تحصيل الحجة و المؤمن من العقاب لا الوصول الى خصوص الأحكام الأولية، و جميع الفقهاء شرع سواء فى ذلك من غير تفضيل لأحدهم بالنسبة إلى الأخر فيصح للعقلاء المراجعة الى اى من الفقهاء «۱».

و نوقش أولا: بان ما ذكره (قدس سره) خارج عن موضوع البحث لأنه لم يكن البحث فى ان الفقهاء مقصرون فى الاستنباط حتى يقال: ان لكل من الفقهاء حجة بينه و بين اللّه تعالى أو يكون معذورا فى فتواه، و ان كان مخالفا للواقع حتى تصح المراجعة إليهم، بل موضوع البحث فى انه مع هذه الاختلافات الكثيرة بين الفقهاء كيف تصح المراجعة إليهم، و لو اطلع العقلاء على وجود الاختلاف الكثير فلا يكادون يراجعون الى خبرائهم، فالجواب لا يلائم الاشكال.

و ثانيا: انه لو سلم ان نظر العقلاء فى مثل المقام تحصيل الحجة و العذر لا اصابة الواقع لكنهما يتوقفان على إلغاء احتمال الخطاء فى اجتهاد المجتهد فى استنباط الأحكام الأولية حتى يصير فتاويه مع هذه الإلغاء فى عداد سائر الأمارات العقلائية و لا يكاد يمكن الإلغاء مع هذه الاختلافات الكثيرة.

و قد ثبت فى محله ضعف جعل المماثل على طبق الامارة و غاية ما فى الباب الطريقية، و معذرية الطرق و الأمارات بالنسبة إلى الأحكام الواقعية انما هو للمجتهد لا المقلد لان مبنى عمله انما هو فتوى المجتهد لا الأمارة التى تبين خطائها، و فتاويه لا يكون معذرا للغير إلا إذا كانت كسائر الأمارات العقلائية قليلة الخطاء كثيرة الإصابة و المفروض ان كل مجتهد يحكم بخطاء مخالفه لا بتقصيره، و

معه كيف يمكن حجية فتوى الفقيه.

---

(۱) الدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد و الاجتهاد مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۹۵

الجواب الحقيق عن الاشكال

و لكن الذى يمكن ان يقال فى دفع الاشكال هو الذى ذكرناه فى الأمر الثانى مما تقدم أنفا و حاصله:

معلومية هذا البناء من المتشرعة طول الغيبة و رجوع أيتام آل محمد صلّى اللّه عليه و آله الى فقهائهم العدول مع ما هم عليه من الاختلاف، و هى دليل على رضاء الشارع الأقدس به فالعمل على فتاويهم مع ما هم عليه من الاختلاف الكثير كما انه إذا كان هذا النحو من الاختلاف موجودا فى الصدر الأول، و لم يردع عنه، يكشف رضاهم به فالرجوع الكذائى مع ابتنائه على مقدمة خطائية مرضىّ عند الشارع الأقدس.

نعم يبقى الإشكال: فى ان حجية فتوى الفقيه على هذا هل هو من باب الامارة و إلغاء احتمال الخلاف كسائر الأمارات، أو من باب الأصول؟.

و لا يبعد ان يقال ان بناء المتشرعة على أخذ الفتوى من باب الكاشفية، و الأمارية و هى التى عليها الطريقة المألوفة و السنة العملية فى رجوع جاهل كل صنعة إلى العالم بها. فمقتضى سكوت الشارع و عدم ردع هذه الطريقة فى المقام إمضاء لما عليه المتشرعة، مع مقدمة خطائية- و هى عدم علمهم بهذه الاختلاف الكثير.

و بالجملة الشارع الأقدس امضى الطريقة المألوفة، بالسكوت، و عدم الردع بما هم عليه، بحسب ما هم عليه بحسب اعتقادهم، و لو كان اعتقادهم خطأ، و ليس هو إلا الطريقية و لازم ذلك جعل الشارع، إياها أمارة شرعية مجعولة.

أو يقال ان فتوى الفقيه بمنزلة الأصل فى المسئلة الأصولية نظير ما يقال فى الخبرين المتعارضين فكما انه يحتمل ان يكون ظاهر أدلة التخيير هو التوسعة للجاهل بالواقع بالأخذ بأحد الخبرين فيكون مفادها تعيين الوظيفة لدى الشك فى الواقع فيكون من قبيل الأصل المعول عليه لدى الشك، فلا ينافى ذلك كون أحد الخبرين حجة على الواقع لأن الحجة على الواقع غير الامارة عليه كما انه لو أوجب الاحتياط

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۹۶

....

فى الشبهة البدوية يصير حجة على الواقع و لا يكون طريقا إليه لأن نسبته الى الواقع و مقابله على السواء.

فكذلك نقول فى المقام فتكون فتوى الفقيه مع هذه الاختلافات الكثيرة أصل و حجة على الواقع فعلى هذا يشكل حجية فتوى الفقيه بالنسبة إلى لوازمه و ملزوماته العادية.

هذا كله فى الموقف الأول فى التقليد، و هو جواز التقليد و مشروعيته و قد ظهر لك بحمد اللّه مشروعية التقليد بعرضها العريض بل وجوبه لغير المتمكن من الاجتهاد أو الاحتياط.

بقى الكلام فى.

الموقف الثانى

اشارة

و هو ان التقلید هل یکون عبارة عن العمل بقول الغیر، أو الالتزام بالعمل بقول الغیر، أو غیرهما؟ فنقول.

معنی التقلید لغة

التقلید لغة جعل شخص، أو غیره، ذا قلادة یقال قلدت الفتاة: إذا جعلت القلادة فی جیدها، قلدها السیف: إذا جعل حمالته فی عنقها، قلد البعیر: إذا جعل فی عنقه حبلا یقاد به، و منه تقلید الهدی فی الحج لان المحرم یجعل البعیر مثلا ذا قلادة بتعلیق النعل علیه لیعلم أنه هدی فیکفّ عنه، و فی الحدیث یقلدها بنعل قد صلی فیه، و منه کما فی مجمع البحرین فی حدیث الخلافة: قلدها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله علیا علیه السّلام: ای ألزمه بها بجعلها فی رقبته و ولاه أمرها.

اختلاف العبارات فی معنی التقلید الاصطلاحی

و اما اصطلاحا فاختلف عباراتهم فیه.

فقال بعض کما عن النهایة، و المعالم، و شرح المختصر ان التقلید هو العمل

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۹۷

....

بقول الغیر من غیر حجة، و مطالبة دلیل، و فی رسالة تقلید شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره) عن بعضهم نسبته الی علماء الأصول.

و قال أخر: کما عن جامع المقاصد: انه قبول قول الغیر. و عن فخر المحققین: اضافة فی الأحکام الشرعیة من غیر دلیل علی خصوص ذلک الحکم.

و قال ثالث: کما عن الفصول، و الکفایة: انه عبارة عن الأخذ بقول الغیر قال فی الکفایة: التقلید و هو أخذ قول الغیر و رأیه للعمل به فی الفرعیات، أو للالتزام به فی الاعتقادیات تعبدا بلا مطالبة دلیل علی رأیه.

و قال رابع: کما ذهب الیه الماتن هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و ان لم یعمل بعد، بل و لو لم یأخذ.

و قال خامس: انه تعلم الفتوی للعمل.

و قال سادس: انه عبارة عن منابعه قول الغیر، و رأیه.

و قال سابع: انه عبارة عن الالتزام و التعلم کلیهما.

فهل الاختلاف فی ذلک مجرد الاختلاف فی التعبیر و ان مرجع جمیع التعاریف إلی أمر واحد، و هو تطبیق العمل- الحرکات و السکنات- علی قول الغیر بإرجاع الکل الی العمل فیکون المراد من الأخذ و القبول فی مقام العمل، و المراد بالالتزام و التعبد بمقتضاه کما هو ظاهر لفظی الأخذ و القبول، و لذا نسب القول بکون التقلید العمل بقول الغیر الی علماء الأصول.

أو ان ذلک اختلاف فی المعنی و ان المراد من الأخذ بقول الغیر، و قبوله هو الانقیاد له، و جعله حکما، فی حق نفسه و التوطین علی العمل به عند الحاجة.

أو انه لا ذاک، و لا ذلک، بل الاختلاف فی بعضها فی التعبیر، و فی بعضها الأخر فی المعنی وجوه بل أقوال.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۹۸

كلمة من سيد مشايخنا فى ان اختلاف كلمات الأصحاب ليس فى معنى التقليد

صرح سيد مشايخنا فى المستمسک بان الاختلاف فى الجميع فى التعبير قال ما نصه:

«هذا الاختلاف و ان كان بدوا ظاهرا فى الاختلاف فى معنى التقليد، و مفهومه الا ان عدم تعرضهم للخلاف فى ذلک، مع تعرضهم لكثير من الجهات غير المهمة يدل، على كون مراد الجميع واحدا و ان اختلافهم بمحض التعبير» «۱».

وجوه الاشكال فيما افاده سيد مشايخنا

و لا يخفى ما فيه أولا:

كما فى رسالة تقليد شيخنا الأنصارى (قدس سره) لتصريح بعضهم بتحقق التقليد بأخذ الفتوى للعمل عند الحاجة و ان لم يعمل بعد «۲».

و ثانيا: كما فيها أيضا أنهم فرعوا على الخلاف فى معنى التقليد بعض أحكامه و مسئلة البقاء على تقليد الميت فيما إذا مات المجتهد بعد الالتزام بالعمل بفتواه «۳» و هكذا فى مسئلة العدول عن الحى إلى الحى، فيما إذا كان الثانى مساويا للأول، أو مفضولا فإنه لا يجوز العدول عن الأول الى الثانى بعد الالتزام، و هذا بخلاف ما إذا قلنا ان التقليد هو العمل بقول الغير فإنه لا يجوز البقاء على تقليد الميت، و يجوز العدول عن الحى إلى الحى حينئذ لعدم تحقق التقليد فى الفرض.

و ثالثا: بأنه كيف يكون الاختلاف بمجرد التعبير مع تصريح المحقق الخراسانى (قدس سره) الذاهب الى كون التقليد هو الأخذ بقول الغير، و رأيه فإنه لا وجه

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۱۱.

(۲) رسالة التقليد/ ۴۵.

(۳) رسالة التقليد/ ۴۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۹۹

....

لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه و الا كان بلا تقليد. و تصريح بعضهم.

بان القول بكون التقليد عنوانا للعمل و منتزعا منه يستلزم الدور فى العبادات لأن مشروعية العمل العبادى و صحتها من المقلد- بالكسر- يتوقف على التقليد لأنه لو لم يقلد لم يتمكن من الإتيان بها بما أنها مأمور بها حتى يقع عبادة، فلو كان التقليد متأخرا عن العمل و منتزعا منه (لعدم تحقق التقليد حسب الفرض الا- بالعمل) لزم الدور و ذلک لان العامى إذا لم يقلد لا يتمكن من الإتيان بصلاة الجمعة مثلا بما انها واجبة و مبرئة للذمة فإذا توقف تحقق تقليده على الإتيان بتلك الصلاة لزم الدور فظهر مما ذكرنا ان القول بكون مرجع التعاريف المذكورة للتقليد الى الاختلاف فى التعبير لا يمكن المساعدة عليه.

الأقوال الأصيل فى معنى التقليد ثلاثة

نعم يمكن إرجاع بعض التعاريف الى بعض وعد الأقوال الأصلية فى المسئلة ثلاثة.

الأول: ما ذهب اليه الماتن (قدس سره) من ان التقليد هو الالتزام بالعمل و لعله اليه يرجع القول بكونه عبارة عن قبول قول الغير، أو القول بأنه متابعة قول الغير، و رأيه.

الثانى: ما ذهب اليه صاحبا الفصول و الكفاية من انه عبارة عن الأخذ بقول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات إلخ. و لعله اليه يرجع القول بكونه عبارة عن أخذ الرسالة للعمل بها، أو تعلم الفتوى للعمل بها.

الثالث: ما ذهب اليه جمع من الأساطين و هو كونه عبارة عن نفس العمل مستندا إلى رأى الغير.

إذا عرفت وجود الخلاف فى معنى التقليد فلا بد من التنبيه على ان التقليد اى واحد منها كما انه لو لم يكن الخلاف فيه الأمن جهة التعبير لا يهم البحث و التنقيب على انه اى منها فنقول:

الوجوه التى يستدل بها لكون التقليد عبارة عن الأخذ و الالتزام و تزييفها

يظهر من بعضهم، بل صرح بعضهم بعدم كون التقليد عنوانا للعمل متنزعا منه بل عبارة عن الأخذ، أو الالتزام للعمل فيكون سابقا على العمل.

و ما يمكن ان يستدل لمقالهم وجوه.

الوجه الأول: ما عن الفصول و وافقه المحقق الخراسانى فقال فى الكفاية:

«ان التقليد هو الأخذ بقول الغير و رأيه للعمل الى ان قال و لا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه و الا كان بلا تقليد» «۱».

أفيد فى بيانه: «بأنه لو كان التقليد عبارة عن نفس العمل على طبق فتوى الغير فأول عمل يصدر من المكلف يصدر من غير تقليد، لان ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد الذى هو العمل، مع ان العمل لا بد و ان يكون مسبوقا بالتقليد، لان المكلف لا بد ان يستند فى اعماله إلى الحجة. فكما ان المجتهد يستند الى اجتهاده، و هو أمر سابق على عمله فكذلك العامى لا بد ان يستند الى التقليد، و يلزم ان يكون تقليده سابقا.

عليه» «۲».

و بالجملة: العمل مسبوق بالتقليد دائما، و لذا قال بعضهم و منهم الماتن (قدس سره) بان التقليد عبارة عن الالتزام بالعمل بقول المجتهد، و قال أخر و منهم المحقق الخراسانى (قدس سره) انه أخذ قول الغير و رأيه فى الفرعيات أو الالتزام به تعبدا بلا مطالبة دليل على رأيه.

و رده المحقق الأصفهانى (قدس سره): «بان التقليد عنوان للعمل استنادا إلى رأى الغير، و لا تقابل بين الاجتهاد، و التقليد حتى يكون سبق الأول على العمل موجبا لسبق الثانى عليه، بل التقابل بين عمل المجتهد و عمل المقلد، فالعمل المستند إلى

---

(۱) كفاية الأصول ج ۲/ ۴۳۴.

(۲) التنقيح ح ۱/ ۷۹.

....

ما حصله من المدرك عمل المجتهد، و العمل المستند إلى رأى الغير عمل المقلد» «۱» و بعبارة أخرى كما سنشير اليه: ان التقليد عنوان ينطبق على نفس العمل نظير عنوان التعظيم الذى ينطبق على نفس القيام مثلا، فالتقليد أمر مقارن مع العمل و لا يعتبر فيه السبق زمانا، فاذا عمل المكلف عملا مستندا الى فتوى الغير كان ذلك العمل مقرونا بالتقليد لا محالة و هو كاف فى صحته، و لا دليل على اعتبار سبق التقليد على العمل.

و بالجملة لم يرد دليل على لزوم مسبوقية العمل بالتقليد و انما الواجب سبق تحصيل الحجة على العمل، فعلا كان أو تركا، تحصيلا للمؤمن من العقاب.

الوجه الثانى: ما هو مستفاد من الوجه الأول، كما ان جوابه لائح مما ذكرناه فى دفعه، و لا بأس بافراده بالذكر و حاصله.

ان الاجتهاد و التقليد متقابلان، و الاجتهاد هو أخذ الحكم عن المدرك، و التقليد هو أخذه لا عن المدرك، فكما ان الاجتهاد متقدم على العمل فكذلك التقليد ورد بأنه لم يدل دليل على تقابل الاجتهاد، و التقليد بهذا المعنى، نعم هما متقابلان على نحو تقابلهما للاحتياط الذى هو عنوان للعمل قطعا.

و بالجملة كما أشرنا أن التقابل بين عمل المجتهد و عمل المقلد، فالعمل المستند الى ما حصله من المدرك عمل المجتهد، و العمل المستند إلى رأى الغير عمل المقلد.

الوجه الثالث: ما عن صاحب الفصول من استلزام القول بكون التقليد عبارة عن العمل الدور فى العبادات لان وقوع العبادة يتوقف على قصد القربة، و هو يتوقف على العلم بكونها عبادة، فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها، كان دورا.

و بعبارة أخرى أفاده شيخنا الأعظم (قدس سره):

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۰.

....

«انه لو كان التقليد هو العمل امتنع ان يقع العمل على جهة الوجوب، أو الندب، إذا كان مما اختلف فيه المجتهدون كغسل الجمعة، بل امتنع ان يقع مشروعا إذا كان مما اختلف فى مشروعيته، كصلاة الجمعة فى زمان الغيبة، و صلاة القصر فى أربع فراسخ، فان وقوع العمل على صفة الوجوب بل المشروعية لا يتحقق الا بالتقليد، فلو توقف تحقق التقليد على العمل لزم الدور، و تسليم توقفه على الأخذ بالفتوى و منع صدق التقليد كما ترى» «۱».

ورده الشيخ (قدس سره) فى الرسالة.

«بأن مشروعية العمل، أو وجوبه يتوقف على وقوعه على جهة التقليد لا على سبق التقليد فاذا فرضنا ان هنا مجتهدين أحدهما يرى وجوب الجمعة، و الأخر يرى وجوب الظهر فالمكلف يتخير بين إيقاع الجمعة وجوبا على جهة التقليد للأول و بين إيقاع الظهر كذلك على جهة التقليد، للثانى.

و كذا الكلام فى غسل يوم الجمعة فإنه يتخير بين إيقاعه وجوبا على جهة التقليد لموجبه، و بين إيقاعه ندبا على جهة التقليد لناويه فلا يتوقف العمل على سبق صفة الوجوب له، بل يكفى ان يكون للمكلف أن يأتيه على وجه الوجوب فافهم» «۲».

و بعبارة أخرى كما أفيد: «مشروعية العمل لا تتوقف على التقليد بل تتوقف على الاستناد إلى الحجة الدالة على المشروعية كفتوى المجتهد فاذا افتى بوجوب صلاة الجمعة و علم بها المقلد يمكنه إتيان الصلاة بما انها واجبة تعبدا و نفس الصلاة المأتى بها كذلك

یصدق علیها عنوان التقلید فلا دور» «۳».

فظهر مما تقدیم انه: لا محذور فی القول بکون التقلید عبارة عن العمل المستند الی المجتهد و لم یستلزم القول به ای محذور- من الدور و غیره- و اللّه العالم

(۱) رسالة التقلید/ ۴۵/ ۴۶.

(۲) رسالة التقلید/ ۴۵/ ۴۶.

(۳) الدروس ج ۱/ ۳۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۰۳

....

فحان التنبیه: علی المعنی المناسب لمفهوم التقلید و ما هو المستفاد من الأدلة فنقول:

حکم العقل بکون التقلید عبارة عن العمل المستند

المناسب لمعنی التقلید لغة و المستفاد من الأدلة هو القول بکون التقلید عبارة عن العمل، دون القول بکونه الالتزام، أو الأخذ، أو التعلم.

نعم ربما یکون الالتزام و التعلم من مقدمات تحقق التقلید لا التقلید نفسه کما سنشیر الیه.

و ذلک لان غایة ما یقتضیه العقل هو ان المکلف العاجز عن الاستنباط لا بد له من تفریغ ذمته بالنسبة الی ما اشتغلت ذمته و ذلک یحصل بالعمل علی طبق فتوی المجتهد دون مجرد الالتزام بفتواه، أو الأخذ بفتواه ضرورة انه بمجرد ذلک لم یؤد الوظیفة، و لم یفرغ ذمته بخلاف ما إذا عمل علی طبقه فإنه یکون مؤدیا للوظیفة، و مفرغا للذمة.

نعم الالتزام أو التعلم، ربما یحتاج إلیهما فی تحقق التقلید و هو العمل بفتوی المجتهد.

هذا ما یقضیه حکم العقل فی باب الامتثال.

بناء العقلاء علی العمل برأی الغیر

و کذا سیرة العقلاء فی باب التقلید علی ما افاده المحقق الأصفهانی (قدس سره) فقال:

«ان سیرة العقلاء- حفظا لنظام أمورهم- استقرت علی العمل علی طبق رأی المجتهد، و العارف بشیء، فالالتزام، أو الأخذ بالفتوی بوجودها العلمی، أو الکتبی، و ان کان من المقدمات لکنه أجنبی عن مقاصد العقلاء.

الأدلة اللفظیة علی کون التقلید عبارة عن العمل

و کذا مقتضی الأدلة اللفظیة من الآیات، و الاخبار- علی تقدیر دلالتها علی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۰۴

....

التقليد- فكذلك أيضا.

و ذلك لان غاية ما تدل عليه آية النفر- بناء على دلالتها على وجوب التقليد- هى لزوم الحذر عند الانذار و هو عنوان للعمل و هو الأمر القابل لتعلق الوجوب به و هو الذى يقتضيه الخوف عادة، دون الالتزام، أو الأخذ بوجوده العلمى، أو الكتبى و كذا آية السؤال على تقدير الدلالة و ان كانت مسوقة لوجوب القبول بعد الجواب الا ان الواضح، ان المطلوب فى العمليات هو القبول عملا، لا جنانا فضلا عن الأخذ بوجوده الكتبى للعمل.

و كذا سائر الأخبار مما دل على جواز الإفتاء، و الاستفتاء، و الإمرة بالرجوع الى رواة الحديث فإنه يلازم القول عملا عرفا لا سائر أنحاء القبول إذ المفروض ان موردها العلميات المطلوب فيها العمل دون عقد القلب المطلوب فى باب العقائد» «۱».

و بالجملة لا يستفاد من أدلة الباب أكثر من حجية فتوى المجتهد فى حق العامى فى مقام العمل فهى امارة كسائر الأمارات المعتبرة شرعا التى تنجز الواقع عند الإصابة و معذرا عند عدمها فاللازم على العامى بحكم الشرع و العقل الاستناد الى الفتوى فى مقام العمل فى أفعاله و تروكه، فتفسير التقليد بالعمل مستندا الى قول المجتهد هو الموافق للادلة دون تفسيره بالالتزام للعمل أو الأخذ له.

عدم أخذ عنوان التقليد موضوعا للحكم فى شىء من الأدلة إلا فى خبر الاحتجاج

فبعد ما عرفت ان المستفاد من أدلة الباب هو لزوم استناد العامى فى مقام العمل الى فتوى المجتهد فهو المتبع و مع ذلك لا نحتاج الى تجشّم صدق مفهوم التقليد لعدم ورود عنوان التقليد فى شىء من الأدلة موضوعا للحكم إلا فى خبر الاحتجاج المروى عن تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام فان فيه ذلك بعد توصيف الفقيه الذى يرجع إليه بأوصاف بأنه: من كان من الفقهاء، صائنا لنفسه حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام ان يقلدوه «۲».

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۱.

(۲) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضى ح ۲۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۰۵

....

الا انه وقع الكلام فى اعتباره و فى دلالته على التقليد الذى نحن بصدد إثباته و هو التقليد فى الأحكام الشرعية العملية.

تفسير التقليد بالعمل المستند انسب بمعناه اللغوى و العرفى

و مع ذلك كله نقول: ان المعنى الذى ذكرناه للتقليد انسب بمعناه اللغوى و العرفى من تفسيره بالالتزام و الأخذ.

و ذلك لما عرفت ان التقليد لغة جعل شخص، أو غيره ذا قلادة، و العامى بتقليده مجتهدا و استناده إليه فى مقام العمل، كأنه يجعل أعماله قلادة فى رقبته، لأنه فى عاتقه و عهدته و لا يناسب ذلك تفسير التقليد بالأخذ أو الالتزام.

اما الأخذ فظاهر ضرورة انه لا مناسبة بين أخذ الفتوى للعمل و لم يعمل بعد و بين معناه اللغوى و ذلك واضح إلى النهاية.

إشكال فى عدم ملائمة الالتزام لمعنى التقليد و تزييفه

و اما الالتزام فمرجع تقليد المجتهد الى ان العامى بالتزامه بفتوى المجتهد يجعل فتاويه كالقلادة فى عنقه فعلى هذا يكون العامى

مقلـدا- بالفتح- و یصح إطلاق المقلد- بالکسـر- علی المجتهد، و هو کما تری خلاف المنساق، و خبر الاحتجاج یصـرح بأنه- للعوام ان یقلدوه- کذا أفید.

و لکن فیه ان مجرد ذلـک لاـ یسـتلزم إطلاـق المقلـد- بالکسـر- علی المجتهـد و المقلـد- بالفتـح- علی العـامی علی العکس مما هو المتعارف.

ضرورة أن العامی هو الـذی یلتزم و یجعل فتاوی المجتهـد قلادة فی عنقه، فالعامی مقلد- بالکسـر- من جهة و ان کان مقلدا- بالفتح- من جهة أخری فکان العامی یزین نفسه و شخصه بالتزامه بالعمل بفتوی المجتهد.

فاذا إطلاق المقلد- بالفتح- علی المجتهد لا تخلو عن تسامح.

فظهر ان المناسب لمعنی التقلید لغة هو تفسیره بالعمل فإن العامی کأنه یجعل أعماله قلادة فی رقبة المجتهد، و فی عاتقه و عهدته.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۶

دلالة بعض الاخبار علی ان اعمال العامی فی عهدة المفتی و عاتقه

و قد أشیر الی هذا المعنی فی عدة اخبار.

منها: صحیح عبد الرحمن بن ابی الحجاج، قال:

کـان أبو عبـد اللّه علیه السّـلام قاعـدا فی حلقـة ربیعـة الرأی، فجـاء أعرابی، فسـئل ربیعـة الرأی عن مسـئلة فأجـابه، فلما سـکت قال له الأعرابی، اهو فی عنقک فسکت عنه ربیعة، و لم یرد علیه شیئا فأعاد المسئلة علیه، فأجابه بمثل ذلک فقال له الأعرابی:

ا هو فی عنقک؟ فسکت ربیعة فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام هو فی عنقه قال، أو لم یقل، و کل مفت ضامن «۱».

و منها: ما عن دعائم الإسلام، و سئل رجل ربیعة بن ابی عبد الرحمن عن مسئلة فأجابه ربیعة قال له الأعرابی.

ان أنا فعلت ما أمرتنی فهو فی عنقک، فسکت ربیعة، فردد ذلک علیه مرارا لا یجیبه، و أبو عبد اللّه جعفر بن محمد علیه السّلام سمعه، فقال یا أعرابی، هو فی عنقه قال أو لم یقل «۲».

و منها: خبر ابی عبیدة قال:

قال أبو جعفر علیه السّـلام من افتی الناس بغیر علم، و لا هـدی من اللّه، لعنته ملائکة الرحمة، و ملائکة العذاب، و لحقه، وزر من عمل بفتیاه «۳».

و عن دعائم الإسلام عنه علیه السّلام مثله «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۲.

(۲) مستدرک الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۳.

(۳) الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۱.

(۴) مستدرک الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۷

....

و منها: خبر إسحاق الصیرفی قال:

قلت: لأبى إبراهيم عليه السّلام ان رجلا- أحرم فقلم أظفاره، و كانت له إصبع عليلة فترك ظفرها لم يقصه فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه فقال: على الذى افتى شاة «۱».

و منها: خبر إسحاق بن عمار قال:

سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل نسى ان يقلم أظفاره عند إحرامه قال يدعها قلت فان رجلا من أصحابنا أفتاه بأن يقلم أظفاره، و يعيد إحرامه، ففعل قال عليه دم يهريقه «۲».

و رواه الشيخ بإسناده نحوه و زاد: قلت فإنها طوال قال: و إن كانت (طوالا، ن ل).

و قد أورد شيخنا الشهيد فى منية المريد فى آداب الفتوى و المفتى و المستفتى ما يقطع المقال فقال:

«ان الفتوى مع كونه واجبا كفائيا ذا أجر كثير لكنه عظيم الخطر معرض للخطاء، و الخطر، و ربما يوجب هلاك نفسه و إهلاك غيره و قد كان أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و التابعين يجتنبون عن الإفتاء مهما أمكنهم الى أخر ما ذكره فلاحظ و تأمل» «۳».

تأييد لكون التقليد نفس العمل

و مما يؤيد كون التقليد نفس العمل قولهم يحرم على المجتهد تقليد غيره، و يحرم على العامى تقليد غير المجتهد فان متعلق التحريم ليس الا الفعل المنطبق على رأى الغير. لا مجرد العلم برأيه، أو الالتزام و البناء القلبى عليه.

---

(۱) الوسائل باب ۱۳ من أبواب بقية كفارة الإحرام ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۱۳ من أبواب بقية كفارة الإحرام ح/ ۲.

(۳) منية المريد/ ۲۸۹ من الطبعة الحديثة الجيدة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۰۸

....

كما يؤيد أيضا: تصحيحهم عمل العامى غير الملتفت إذا طابق عمله لفتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده.

و ذلك لأنه- كما سنذكره ذيل المسئلة السادسة عشر- ان العامى و ان لم يستند إلى الحجة حال العمل، و لكن حيث ان التقليد ليس عنوانا تعبديا و لا- قصديا بل ليس الا طريقا الى تطبيق عمله على رأى مجتهد، فاذا طابق عمله لفتوى مجتهده واقعا و انكشف عنده يكفيه ذلك، و ان لم يكن له التزام، و أخذ، بل و لا استناد، فيستفاد ان المهم فى المقام هو العمل لا الالتزام، و الأخذ كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا اتحد المجتهد لأنه بانحصار الحجة فى رأيه يتحقق بالعمل على طبق فتواه.

و كذا إذا تعدد المجتهدون، و لكن اتفقوا فى الرأى- سواء تساويا فى الفضيلة أو اختلفوا فيها- لأن الحجة هى المجتهد على نحو صرف الوجود المنطبق على الواحد، و المتعدد، كما هو الشأن فى الطرق، و الأمارات بالنسبة إلى المجتهد فيما إذا تعدد خبر الواحد مثلا، و اتفقت فى المضمون، و لا حاجة عند ذلك الى الالتزام بتطبيق العمل على رأى واحد منهم بالخصوص لعدم المرجح.

و بالجملة إذا اتفقت فى الفتوى، فالظاهر انه لا دليل على تعيين واحد منهم فيجوز تقليد جميعهم كما يجوز تقليد بعضهم و أدلة حجية الفتوى كأدلة حجية خبر الواحد بنحو صرف الوجود الصادق على الواحد و المتعدد.

فكما لو تعدد الخبر الدالة على حكم معين كما يكون الجميع حجة على ذلك الحكم، فكذلك يكون البعض حجة عليه، و لا يجب تعين واحد منها معينا، أو مرددا، فكذلك لو تعددت الفتوى، فان الواقع مكشوفا بالحجة.

عدم أخذ التعین للمجتهد فی مفهوم التقلید

فبما ذکرنا ظهر ضعف أخـذ التعین للمجتهـد فی مفهوم التقلیـد خلافا لما فی المتن حیث صـرح (قـدس سـره): ان التقلیـد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین إلخ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۹

....

و امـا إذا تعـدد المجتهـدون و اختلفوا فی الفتوی فهل یتوقف التقلیـد فی هـذا الحال علی الالتزام بالعمل علی طبق احـدی الفتاوی، أو ینتزع عنوان التقلید عن نفس الالتزام فی هذه الصورة لحکم العقل بلزوم الحجة علی الامتثال الأحکام الشـرعیة وجهان بل عن بعضهم: ان الخلاف فی ان التقلیـد هل هو العمل، أو الالتزام انما هو فیما إذا اتحـد المجتهـد، أو تعددوا و اتفقوا فی الفتوی، و اما مع التعدد، و الاختلافی الفتوی فلا ینبغی التردد فی انه یجب الالتزام بإحـدی الفتویین، أو الفتاوی لان موضوع الحجة لا یتحقق حینئذ إلا بالالتزام و هو مقدمة لتطبیق العمل علی طبقها.

و ذلـک لأـنه بعـد مـا کانت حجیـة الفتوی بنحو الطریقیـة یمتنع ان یکون جمیع الفتاوی حجـة لـدیه لاسـتلزامه التکاذب، و الجمع بین المتنافیین، و لا واحد معین، لأنه ترجیح بلا مرجح، و لا الحکم بالتساقط، و الرجوع الی غیر الفتوی لأنه خلاف السیرة، و الإجماع.

فإذا یتعین ان تکون الحجـة ما یختاره المکلف و یلتزم به، فالحجـة عنـد اختلاف الفتوی هو أحـدها تخییرا و لا یکاد یحصل التمییز الا بالاختیار، و الالتزام.

و فیه: ان غایة ما یقتضیه الالتزام بإحداهما أو احداها، لیکون حجة تعیینیة علیه:

هی عـدم وجوب الاحتیـاط علی العـامی، و انه إذا اسـتند فی عمله إلی إحـدی الفتویین أو الفتاوی کان معـذورا فی مخالفـة الواقع إذا تحققت و أین هذا من لزوم الالتزام بالفتوی قبل العمل لتکون الحجیة دائرة مداره؟.

و ان أبیت إلاـ عن لزوم تحقق الاـلتزام، و الاختیـار فنقول: ان وجوب ذلـک فی المفروض مقدمـة لتحصـیل الحجـة فیکون الاـلتزام، و الاختیار، مقدمة للتقلید لا انه عینه فتدبر.

هذا کله فی حقیقة التقلید.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۱۰

....

توهم ابتناء جواز البقاء علی تقلید المیت أو جواز العدول من الحی إلی الحی علی کون التقلید هو الالتزام دون العمل و دفعه.

و اما ما قد یتفرع علی تفسیر التقلید بالالتزام فی مسئلة عدم جواز العدول من الحی إلی الحی و جواز البقاء علی تقلید المیت.

فقـد یتوهم انه لو قلنا بان التقلید عبارة عن الالتزام لجاز البقاء علی تقلید المیت فیما إذا مات المجتهد بعد الالتزام بالعمل بفتواه و لکن لم یعمـل بعـد، و هکـذا فی مسـئلة العـدول عن الحی إلی الحی فیما إذا کان الثانی مساویا للأول أو مفضولا فإنه لا یجوز العـدول عن الأول الی الثانی بعد الالتزام.

و هـذا بخلاف ما إذا قلنا بان التقلید هو العمل بقول الغیر فإنه لا یجوز البقاء علی تقلید المیت فی المفروض لعدم تحقق التقلید فیما لم یعمل به، و یجوز العدول عن الحی حینئذ لعدم تحقق التقلید علی الفرض.

و لکنه مـدفوع بما سیجیء ان جواز البقاء، و حرمـة العـدول، لا یـدور مـدار کون التقلید هو الالتزام للعمل، بل المتّبع فی ذلک هو ما

تقتضيه القواعد، و إطلاقات أدلة حجية الفتوى من الآيات، و الاخبار، و السيرة و سيأتى ذكرها فى ذيل المسئلة التاسعة، إذ ليس عنوان البقاء، أو العدول بمفهومهما واردين فى لسان الأدلة كى يلحظ تحقق مفهوم البقاء، أو العدول فى مورده، و عدم تحققهما فيه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۱۱

[مسئلة ۹- تقليد الميت ابتداء و استدامة]

اشارة

مسئلة ۹- الأقوى جواز البقاء (۱) على تقليد الميت (۲) و لا يجوز تقليد الميت ابتداء

---

(۱) لو أخر ذكر مسئلة البقاء عن مسئلة تقليد الابتدائى كان اولى.

(۲) بل وجوبه على الأقوى فى المسائل التى عمل بها، إذا كان الميت اعلم، على تفصيل يأتى فى مسئلة تقليد الأعلم، و وجوب العدول من الميت على الأقوى إذا كان الحى أعلم. و اما فى صورة تساوى الميت مع الحى فى الفضيلة فالأحوط الأولى العدول إلى الحى، و لا يخفى ان التقييد فى الحقيقة بناء على ما ذكرنا- من ان التقليد عبارة عن تطبيق العمل على فتوى المجتهد- يرجع الى تحقق موضوع البقاء.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۱۲

الأقوال فى تقليد الميت

أقول: اختلفوا فى اعتبار الحيوة فيمن يرجع إليه فى التقليد، و عدمه على أقوال ثالثها التفصيل بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى فاعتبر فى الأول دون الثانى يتفرع على القول باعتبار الحيوة مطلقا عدم جواز تقليد الميت مطلقا، كما انه يتفرع على القول بعدم اعتبارها كذلك جواز تقليد الميت مطلقا، كما انه يتفرع على القول الثالث عدم جواز تقليد الميت ابتداء و جواز بقائه بالمعنى الشامل للوجوب تحقيق الأمر فى المسئلة يستدعى البحث أولا فى اعتبار الحيوة ابتداء فيمن يرجع إليه فى الفتوى، و عدمه، ثم لو تم اعتبار الحيوة فى المرجع ابتداء يقع الكلام فى اعتبارها بقاء فالكلام يقع فى موقفين.

الموقف الأول فى اعتبار الحيوة فيمن يرجع إليه فى التقليد و عدمه ابتداء.

اشارة

قبل الشروع فى أدلة المسئلة ينبغى الإشارة إلى بيان مقتضى الأصل فيها ليكون مرجعا عند قصور أدلة الأطراف.

[تمهيد]

تقرير الأصل الاولى فى الامارة التى لم تقم دليل على اعتبارها

قرر فى محله ان الأصل الاولى فى كل امارة غير علمى عدم حجيتها جزما- بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة (من التنجيز، و

التعـذیر، و الإطاعـة، و العصـیان، و الانقیاد، و التجری) علیها- و لا یکاد تتصف بالحجیـة إلا إذا أحرز التعبـد بها، و جعلها طریقا متبعا، ضرورة انه لا تصح المؤاخذة علی مخالفة التکلیف بمجرد

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۱۳

....

اصابته، و لا یکون عـذرا لـدی مخالفته مع عـدمها، و لا تکون مخالفته تجریا، و لا تکون موافقته بما هی موافقة انقیادا، و ان کانت بما هی محتملـة لموافقـة الواقع کـذلک، إذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشک فی التعبـد بها یقطع بعـدم حجیتها، و عـدم ترتیب شـیء من الآثار علیه للقطع بانتفاء موضوعه.

و قال المحقق الخراسانی (قدس سره) بعد تقریر الأصل بما ذکرنا.

«لعمری هذا واضح لا یحتاج الی مزید بیان و اقامة برهان» «۱».

توصیف الأصل الاولی عند الشک فی اعتبار الحیوة

فعلی هذا: لو شـککنا فی اعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی و حجیة فتواه فالقدر المتیقن من أدلة مشروعیة التقلید هو جواز تقلیده حیا فلا یصح تقلید المیت، و لا تکون فتواه حجة للمکلف بینه و بین اللّه تعالی.

تقریر الأصل الاولی بنحو أخر و النقاش فیه

و قـد یقرر الأصـل بـأنه بعـد مـا ثبت عـدم وجوب امتثال الأحکام الشـرعیة بالعلم الوجـدانی، أو الاحتیاط بل عـدم جواز الاحتیاط إذا أوجب اختلال النظام، و صـحة الاتکال بالغیر، و من له الحجـة فی الجملـة- بأدلة مشـروعیة التقلیـد- إذا شک فی اعتبار الحیوة فیمن له الحجة، فیدور الأمر بین تقلیده حیا، و تقلیده میتا.

فلو قلـده حیا یعلم بفراغ ذمته عما اشـتغلت ذمته به لان فتواه أما حجـة تعینیـة- لاحتمال اشتراط الحیوة فیه- أو حجة تخییریة بینها و بین فتوی المیـت- لعدم احتمال اشتراط الموت قطعا- بخلاف ما لو قلده میتا فإنه لم یعلم بفراغ ذمته عنها بعد احتمال اعتبار الحیوة.

فیـدور الأمر بیـن التعییـن، و التخییر، و لاـ یخفی ان حکم العقـل فی دوران الأـمر بین التعین، و التخییر، التعیین خصوصـا بالنسـبة إلی الطرق، و مقام الامتثال حیث یری ان الاشتغال الیقینی بالتکلیف یستلزم الفراغ الیقینی منه.

---

(۱) کفایة الأصول ج ۲/ ۵۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۱۴

....

فمع تطبیق العمـل علی الطریق الـذی یحتمـل تعینه یقطع بفراغ الذمـة بخلاـف ما لو طبق عمله علی الطریق الأخر فإنه مشـکوک فیه، و الشک فی الحجیة فی مقام الاحتجاج مساوق للقطع بعدم الحجیة.

و لکن أسـتادنا العلامـة الخمینی دام ظله ناقش فی التقریر: بأنه لا ینفع للزوم الأخـذ بفتوی الحی مطلقا حتی إذا کان المیت اعلم و انما

ینفع إذا تساوی الحی و المیت من جمیع الجهات غیر جهة الحیوة کما لا یخفی.

و ذلک لأنه إذا کان المیت اعلم من الحی مثلا- فبمجرد احتمال اعتبار أمر تعبدی لا یوجب لزوم المراجعة إلی الحی مع مساعدة الاعتبار لتقدیم فتوی الأعلم لکونه أحسن استنباطا، و أجود درکا من غیره.

بل ربما یعکس الأمر و یتعین الأخذ بفتوی الأعلم، لأن اعتبار حیاة المفتی، لو ثبت فإنما هو بشرط تعبدی، بخلاف اعتبار الأعلمیة فإنه لو کانت فإنما هو شرط اعتباری، عقلی.

و الحاصل انه لو کان المیت واجدا لبعض الخصوصیات یخرج المفروض فی مثله من دوران الأمر بین التعیین و التخییر، بل یکون من باب التعیینین فکما یحتمل تعیّن المراجعة إلی الحی یحتمل تعیّن المراجعة إلی الأعلم فالأصل لا ینفع فی جمیع الموارد حتی فیما إذا کان المیت اعلم.

توجیه الأصل بنحو، و دفع ما توهم فی المقام

الا ان یقال لتتمیم الأصل فی جمیع الموارد بأنه لم یقل أحد من الفقهاء، و من واضحات فقه الإمامیة، عدم تعیّن المراجعة إلی المیت الأعلم ابتداء.

و بالجملة لم یفت أحد بتعیّن تقلید المیت الأعلم.

فإذا ثبت ذلک، فنقول جواز الرجوع الی المجتهد الحی، مما تسالم علیه الأصحاب، من زمن أئمة أهل البیت علیهم السّلام، الی زماننا هذا طبقة بعد طبقة، فلو احتمل اشتراط الحیوة فی المفتی یکون من باب التعیین و التخییر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۱۵

....

و توهم: ان ما یحکی عن المحقق القمی (قدس سره) من وجوب العمل بأقوی الظنین یدل علی وجوب تقلید المیت الأعلم ابتداء لکون الظن الحاصل من فتواه، أقوی منه، من الحی غیر الأعلم.

مدفوع: بان قوله (قدس سره) بذلک، لیس لأجل لزوم تقلید الأعلم بما هو اعلم، بل من حیث ان هذا المحقق یری انسداد باب العلم و العلمی، بتوهم اختصاص الخطابات بمن قصد إفهامه فیعمل بکل ما یکون أقوی من غیره، و ان حصل من شیء لم یکن حجة بخصوصه.

مضافا الی ان الأقربیة فی فتوی الأعلم مطلقا حتی فی صورة مخالفة فتواه للمشهور أو الاحتیاط ممنوعة کما لا یخفی.

فتحصل انه لم یظهر من المحقق القمی (قدس سره) وجوب تقلید المیت الأعلم بما هو اعلم «۱».

فبعد ما عرفت مقتضی الأصل فی المسئلة فلا بد للقول بعدم اعتبار الحیوة فی المرجع من التماس دلیل علیه، و اما القول الأخر- و هو اعتبار الحیوة فیه- ففی فسحة من ذلک.

نعم ان قام دلیل اجتهادی علی الاعتبار، فلیشکر القائل به علی تمام النعمة.

فالأولی تقدیم ما تشبث القائل بعدم اعتبار الحیوة و عطف النظر فیه ثم الإشارة الی ما استدل به لاعتبار الحیوة فالکلام یقع فی موردین.

المورد الأول فیما یتشبث به القائل بجواز تقلید المیت ابتداء.

اشارة

ذهب مخالفینا الی جواز تقلید المیت ابتداء، و لذا و لمصالح أخر، حصروا

(۱) الدرر الملتقاط فیما یتعلق بالتقلید، و الاجتهاد تقریرنا لبحث سماحة الأستاد دام ظله مخطوط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۱۶

....

التقلید فی الفقهاء الأربعة فی عصر علم الهدی المتوفی ۴۳۶ ق.

وجه حصر مذاهب العامة فی أربع

قد یقال: انه لما تکثرت الفروع بسبب کثرة المسلمین، و اختلاطهم، و بلحاظ عدم تمسکهم بأحد الثقلین، الذین أمروا باتخاذهما، و أتباعهما و التمسک بهما، و هو العترة الطاهرة، و ذهابهم یمینا و شمالا، و لم یکن بأیدیهم إلا أحادیث رووها عن النبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و لم یکن ذلک بحیث یرفع حوائجهم، و یدفع بها مهماتهم، و لذا مالوا إلّا القلیل منهم «۱» إلی الرأی و الاستحسان، زاعمین أن الشریعة معقولة المعنی و لها أصول محکمة، فهمت من الکتاب و السنة، فکانوا یبحثون عن علل الأحکام و ربط المسائل بعضها ببعض، و لم یمنعوا عن القیاس برأیهم فیما لا- یجدون نصا فیه و اشتهروا فأصحاب الرأی، و القیاس، فکثرت الآراء بینهم، و اختلفت أنظارهم بقیاساتهم، و استحساناتهم، فحصل الهرج و المرج بینهم و حصلت الفتنة بینهم بتکاذب کل فرقة، و جمعیة تتبع فقیها فرقة و جمعیة اخری تابعة لفقیه أخر فکلما دخلت امة لعنت أختها، و وقعوا فی حیص، و بیص شدید الی ان اجتمعوا فی عصر علم الهدی فی الأندلس، و ادعوا لإجماع علی لزوم متابعة أربعة من فقهائهم، و عدم صحة متابعة غیرهم، بل حکموا بکفر متابعة غیرهم، و من ثمة قلدوا أشخاصا معینین من أموات علمائهم، فحصرت مذاهبهم فی الأربعة المشهورة «۲».

نظریة علماء الإمامیة فی تقلید المیت ابتداء

و اما أصحابنا الإمامیة (رضوان اللّه علیهم) فقد نسب القول بجواز تقلید المیت ابتداء الی المحقق القمی «۳» و صاحب الحدائق بل سائر الأخباریین.

(۱) و یعبر عنهم بأهل الظاهر بلحاظ افتائهم علی النصوص، یقال ان أکثر أهل الحجاز کانوا من أهل الحدیث.

(۲) معالم الزلفی/ ۱۷. التنقیح ج ۱ ص و (۶) من المقدمة.

(۳) کما یظهر من جامع الشتات/ ۶۵۵ من الطبعة الثالثة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۱۷

....

و لكن المشهور بين أصحابنا عدم جواز تقليد الميت ابتداء، بل فى كلمات غير واحد من الأعاظم، دعوى الإجماع عليه، و سنشير عند ذكر أدلة القائلين بعدم جواز تقليد الميت ما ينفع لتحقق الإجماع فارتقب حتى حين.

أدلة جواز تقليد الميت ابتداء

اشارة

ما قيل أو يمكن ان يقال لجواز تقليد الميت أمور.

الأول: السيرة العقلائية.

اشارة

قد يدعى استقرار سيرتهم قديما، و حديثا على رجوع الجاهل بكل صنعة أو حرفة إلى العالم بها، بل فى كل ما يجهلونه فى أمور معاشهم، و معادهم، و فى مختلف العلوم و الموضوعات الخارجية إلى خبراء الفن و العالمين به، و لا يفرقون فى ذلك بين كونهم حيين، أو ميتين، و من هنا تريهم لو مرض أحدهم و عرف مرضه، فربما يرجعون فى علاجه الى بعض كتب ابن سينا، و محمد بن زكريا الرازى و نظرائهما بل إلى انظار الأقدمين كسقراط، و بقراط، بل ربما يرجحون آرائهم على الآراء المستحدثة فى العصر الجديد، و ان كان لإجراء دستوراتهم نحو صعوبة، و مشقة لم يكن فى دساتير أطباء الحاضرين.

هذا فى أمر العلاج، و كذا بالنسبة إلى غيره من مهام أمورهم.

و بالجملة السيرة العقلائية قديما و حديثا ثابتة على رجوع الجاهل الى العالم من غير فرق فى ذلك بين العالم الحى، و العالم الميت بل لا ينبغى الإشكال فى عدم التفاوت فى ارتكاز العقلاء و حكم العقل بين فتوى الحى و الميت ضرورة طريقية كل منهما الى الواقع بلا فرق بينهما.

هذا حاصل ما يروم به الألسن خصوصا فى أبناء عصرنا.

المناقشات فى بناء العقلاء

و لكن فى النفس من ذلك شيء حاصله:

هو ان المراد ببناء العقلاء على الرجوع الى الأموات هل هو رجوع الخبراء

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۱۸

....

منهم إلى أمثالهم، و الاتكاء بارائهم فيما يعلمون به، أو خصوص غير الخبراء منهم، أو الأعم؟.

فإن أريد الأول فهو مسلم فتريهم يراجعون الى أفكار خبراء الفن من أمواتهم و يطالعون أنظارهم بل تريهم يدققون النظر فى معتقداتهم خصوصا إذا كان الميت ذا مرتبة عالية فى العلم، أو كان أعلم أقرانه، فربما يحصل لهم بذلك اطمينان فى تشخيص المطالب، و الحقائق، و التصديق بها و لكن لا يخفى ان ذلك ليس تقليدا منهم فلا ينفع ذلك لما نحن بصدده.

و ان أريد مراجعة غير الخبراء منهم فذلك غير معلوم فهل تراهم يراجعون فى مهام أمورهم و ما يرتبط فى علاج أنفسهم، و احبّتهم

بمجرد نظر طبيب حاذق ميت مع وجود الخلاف بين حذاق الفن.

مثلاـ إذا عرض الشخص مرضا ذا أهمية، و اختلف انظار الحذاق فى علاجه فهل يكتفى المريض، أو حماته بالعمل على دستور أو نسخة كانت من طبيب حاذق ميت من دون المراجعة الى أحد الحذاق الموجودين، و لا أقل من تأييد نظره، و لا أظن الالتزام به من أحد، و لو فرض انه عمل شخص بالدستور من دون المراجعة الى أحد الأحياء فأوجب هلاك نفسه أو طرفه فهل العقلاء لا يوبّخونه، و لا حماته و لا يلومونه حاشاك ان تنكر ذلك.

نعم فى الأمور التى قلما يقع الخلاف فيها بين الخبراء، أو كانت من الأمور غير المهمة فربما يعملون بآراء خبراء أمواتهم، و من المعلوم ان الأحكام الشرعية من مهام الأمور و مما وقع الخلاف فيها كثيرا بحيث قلما تجد مسئلة لم يختلف فيها فقيهان، فوجود بناء العقلاء فى مثل الأحكام الشرعية غير ثابت، لو لم نقل ببنائهم على عدم المراجعة إلى الأموات.

و بما ذكرنا يظهر حال ارادة رجوع الخبراء و غيرهم إلى الأموات.

هذا أولا.

و ثانيا: لو سلم بناء العقلاء، منهم فقد أشرنا ان بناء العقلاء بنفسه ليس من

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۱۹

....

الحجج الشرعية و لم تقم آية و لا رواية، على حجية كل ما بنوا عليه، فلا يكفى ثبوت بنائهم على أمر فى الاحتجاج به، ما لم ينضم إليه رضى الشارع به. و لو بعدم الردع الكاشف عن إمضائه.

و لم يثبت من الشارع ما يدل على رضائه بها لو لم نقل بثبوت ما يدل على خلافها و ذلك لعدم تعارف المراجعة إلى فتوى الميت فى الصدر الأول، بل كما أفاده أستادنا المحقق الخمينى دام ظله.

«انه لم تكن فى تلك الأزمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفا حتى يقال انهم كانوا يراجعون الكتب، فان الكتب الموجودة فى تلك الأزمنة، كانت منحصرة بكتب الأحاديث ثم بعد أزمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب متون الاخبار، ككتب الصدوقين و من فى طبقتهما، أو قريب العصر بهما، ثم بعد مرور الأزمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفريعية و الاستدلالية فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداء ممكنا فى الصدر الأول، و لا متعارفا أصلا» «۱».

و ثالثا: سنذكر قريبا ما يدل على حجية فتوى الفقيه الظاهر فى فتوى أحيائهم و هو كاف لردع بناء العقلاء.

و ان أبيت عن ذلك، و رأيت ان غاية ما يقتضيه هو الأمر بالمراجعة إلى الثقات، و الرواة و حجية فتويهم، الظاهر فى حياتهم، و لا يكاد يستفاد من ذلك عدم حجية فتوى أمواتهم، و لكن ذلك يكفى فى عدم اعتبار البناء، لعدم قيام الإمضاء حسب الفرض.

و رابعا: انه لو كان تقليد الميت عندنا جائزا، لزم حصر التقليد فى زمن الغيبة الكبرى فى شخص واحد، أو أشخاص معدودة للعلم الإجمالى بوجود الخلاف بين الفقهاء فى الأحكام الشرعية، و سيجىء انه فى موارد الخلاف يجب تقليد الأعلم لدوران الأمر بين التعيين و التخيير، فيجب الفحص عن اعلم فقهاء الإمامية طول الغيبة إلى زماننا

---

(۱) الرسائل/ ۱۵۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۲۰

....

لانحصار الحجیة حسب الفرض فی فتواه، و لا- یجوز تقلید غیره و مقتضاه حصر الفتوی فی شخص واحد، أو أشخاص معدودة- لاختلاف الانظار فی تعیین من هو الأعلم- و هذا ضروری البطلان من مذهب الإمامیة.

مضافا الی الإجماع المدعی فی کلمات جماعة من الأکابر علی عدم جواز تقلید المیت مع وجود المجتهد و سیجیء التعرض له مع وجود الخلاف من المحقق القمی و غیره فارتقب حتی حین.

فتحصل مما ذکرنا عدم تمامیة إمضاء بناء العقلاء علی التقلید الابتدائی للمیت بل ظهر لک مردوعیة البناء.

الأمر الثانی إطلاقات الآیات و الاخبار الواردة فی حجیة فتوی الفقیه

و ذلک لأنها غیر مقیّدة بحالة الحیوة فمقتضی إطلاقها عدم الفرق فی حجیتها، بین الحیوة و الممات فینتج تخییر العامی فی المراجعة، إلی الحی، أو المیت.

و فیه أولا: کما سیجیء انها بین ما لا دلالة لها علی أصل التقلید، و بین ما یدل علی أصل التقلید و المراجعة إلی الفقیه فلا إطلاق لها حتی یصح التمسک به.

و ثانیا: انه لو کانت بصدد بیان خصوصیات من یرجع إلیه فی الفتوی، لا إطلاق لها لأنه لا ینبغی الإشکال فی دلالة آیة النفر مثلا علی تقدیر الدلالة علی لزوم الحذر عند إنذار المنذر و الفقیه، و آیة السؤال علی لزوم السؤال من أهل الذکر و دلالة الاخبار علی الرجوع الی راوی الحدیث، أو الناظر فی الحلال و الحرام الی غیر ذلک من العناوین الواردة.

و الظاهر ان العناوین المأخوذة فی لسان الأدلة ظاهرة فی الفعلیة لا الأعم منها و من انقضی عنها.

فاذا مقتضاها: انه من کان متصفا فعلا بالإنذار أو الفقاهة، أو العلم، أو روایة الحدیث، الی غیر ذلک، هو الذی یصح تقلیده، و لا شک فی ان المیت لا یتصف

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۲۱

....

فعلا بالإنذار أو روایة الحدیث، أو بغیرها، من العناوین، و انما کان منذرا أو کان راوی الحدیث.

و یؤیدک وضوحا، الأخبار الآمرة بالرجوع إلی أشخاص معینین کزرارة بن أعین و محمد بن مسلم و زکریا بن آدم، و أضرابهم حیث ان ظهورها، فی إرادة الإرجاع إلی الحی منهم غیر قابل للمناقشة، ضرورة انه لا معنی للإرجاع إلی المیت و الأمر بالسؤال أو الأخذ منه.

الأمر الثالث الاستصحاب

اشارة

و هو عمدة ما یمکن ان یعوّل علیه القائل بجواز تقلید المیت.

و تقریر الاستصحاب من وجوه متقاربة المفاد.

منها: ان فتوی المجتهد الفلانی کالعلامة مثلا فی زمن حیاته کان جائز التقلید لکل مکلف، عامی فبعد مماته یشک فی بقاء الجواز فیستصحب.

و منها: ان فتوی المجتهد الفلانی، کان نافذا زمن حیاته فیستصحب بعد مماته.

و منها: ان کل مکلف جاز له المراجعة إلی العلامة فی حیاته فیستصحب بعد مماته.

و منها: انه کان رأی العلامة حجة علی من لم یتمکن من الاجتهاد فی حیاته فیستصحب بعد مماته.

و منها: ان مؤدی رأی العلامهٔ، و نظره، کان ثابتا فی زمن حیاته فیشک فی ثبوته بعد مماته فیستصحب.

و منها: انه جعل حکم مماثل- علی تقدیر صحهٔ جعل المماثل- علی طبق فتوی العلامهٔ، فیستصحب بعد مماته.

و منها: الاستصحاب التعلیقی بأن یقال ان زیدا مثلا لو کان، فی زمن العلامهٔ

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۲۲

....

یجب علیه تقلیده، و الان یشک فی ثبوت هذا التطبیق فیستصحب.

الی غیر ذلک من الوجوه، و فیما ذکرناه کفایهٔ.

إشكالات لجريان الاستصحاب

اشارة

أورد علی جریان الاستصحاب فی المقام بوجوه من الإشکال.

الإشـکال الأول: هو ان الحکم المستصـحب، اما یکون مأخوذا بنحو القضـیهٔ الخارجیهٔ- أی کل مکلف موجود فی زمان العلامهٔ مثلا- أو بنحو القضیهٔ الحقیقیهٔ- أی کل مکلف عامی.

و علی کلا التقـدیرین لا یتم الاستصـحاب، لأنه علی الأول یکون أخص من المدعی، لان غایهٔ ما تقتضـیه، هی حجیّته بالنسـبهٔ الی من أدرک العلامهٔ فی حیاته إذا شک فیه، بعد مماته فلا یکاد یتم بالنسبهٔ الی من لم یدرکه فی زمن حیاته.

و علی الثانی اما یجری الاستصحاب بصورهٔ التنجیز، أو بصورهٔ التعلیق.

فعلی الأول فمن لم یدرک زمن العلامهٔ، لم یتنجز الحکم علیه و لم یثبت الحکم فی حقه حتی یستصحب.

و بعبـارهٔ أخری ثبوت الحکم، علی نحو القضـیهٔ الحقیقیـهٔ التنجیزیـهٔ، إنمـا ینفع لکـل مکلف عـامی صار مصـداقا للحکم، و اما من لم یدرک زمن العلامهٔ مثلا فاصل الحکم و الجواز بالنسبهٔ إلیه مشکوک فیه، فلم تکن هناک قضیهٔ متیقنهٔ، حتی تستصحب.

و امـا علی الثـانی- أی اجراء القضـیهٔ الحقیقیـهٔ، بصـورهٔ التعلیق- فقـد قرر فی محله: انه لاـ یجری الاستصـحاب التعلیقی فی مثـل هـذه التعلیقات غیر الشـرعیهٔ، نعم یجری فی التعلیقات التی أخذت فی لسان الشرع، کما إذا ورد: العصیر إذا نشّ و غلا، ینجس، و واضح ان ما نحن فیه، من القسم الأول.

فحاصل الاشـکال انه لا یکاد یجری الاستصحابات بالنسبهٔ الی غیر مدرکی زمن العلامهٔ- سواء أخذت المستصحب بنحو الخارجیهٔ، أو الحقیقهٔ- ضرورهٔ انه علی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۲۳

....

تقـدیر الأـول، لم یکن لنـا قضـیهٔ متیقنـهٔ، لأن المتیقن، هو ثبوته للافراد الموجودین فی زمن العلامـهٔ فالحکم علی الإفراد الحادثین بعد موت العلامهٔ مشکوک فیهم.

و کذا ان أخذت بنحو القضیهٔ الحقیقیهٔ بصورهٔ التنجیز، لأنه لم یکن لنا قضیهٔ متیقنهٔ، فإن المعلوم هو ثبوت الحکم لکل مکلف کان فی زمن العلامـهٔ. و ان أخذت الحقیقیهٔ بصورهٔ التعلیق فلما ذکرنا فی محله، من عدم حجیهٔ الاستصـحاب التعلیقی إلا فی التعلیق الذی أخذ فی لسان الدلیل، و واضح انه لم یؤخذ ما نحن فیه فی لسان الدلیل.

و فيه انه: كما أفاده أستادنا العلامة الخمينى دام ظله ان كلا من القضية الحقيقية، و الخارجية قضية بتّية معتبرة فى العلوم، و الحكم فيهما معلق على العنوان فما يتراءى من بعضهم ان الحقيقية قضية تعليقية عبارة- عن كلما كان موجودا فهو كذا- فإنما هو للتقريب الى الفهم لو لم نقل بأن القائل به لم يعرف حقيقة الأمر.

فالحكم فى القضيتين معلق على العنوان لا- على الإفراد مثلا- قولنا كل نار حارة علق الحكم على عنوان النار لا على إفرادها، نعم عند عدم وجود فرد منه فى الخارج، لم يصدق هناك عنوان النار، فاذا وجد فرد منه ينطبق عليه العنوان.

و لأجل تعلق الحكم فيهما على العنوان لم يكذب من قال كل ثلج حار الا كذبا واحدا و اخبارا واحدا لكنه عن أمور متعددة، و الا يلزم ان يكون إخبارات كاذبة بعدد الثلوج.

و معنى انحلال القضية إلى القضايا، هو انه جعل الحكم على عنوان له أفراد كثيرة ينطبق عليه العنوان.

فاذا لا فرق بين القضيتين إلا فى ان القيود المأخوذة فى الخارجية بحيث لا ينطبق الأعلى الخارج، و فى الحقيقية بحيث لا ينحصر فى ذلك، و مجرد كثرة القيود للعنوان لا يصيّره جزئيا و ان بلغ من الكثرة ما بلغ.

و بالجملة عالم المفهوم غير عالم الخارج فقد يكون الشيء بلحاظ المفهوم قابلًا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۲۴

....

للصدق على الكثيرين، و اما بحسب الخارج فمنحصر فى فرد، و لذا لا يكفى إثبات واجب الوجود لإثبات توحيده تعالى بل لا بد من اقامة دليل أخر لوحدة الواجب تعالى كما قرر فى محله.

فالحكم فيهما، جعل واحد، لعنوان واحد، لا جعلات كثيرة بعدد آحاد المكلفين نعم الجعل الواحد يكون حجة بحكم العقل و العقلاء لكل من كان مصداقا للعنوان ففى قوله تعالى لِلَّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا «۱» جعل وجوب الحج على عنوان واحد، و هو من استطاع اليه سبيلا، و لكنه حجة على كل مكلف مستطيع.

فعلى هذا لو علمنا ان الحج كان واجبا على كل من استطاع اليه سبيلا و لكن شككنا فى بقائه من أجل احتمال طرو النسخ مثلا فلا إشكال فى جريان استصحاب الحكم المعلق على العنوان لنفس ذلك العنوان فيصير بحكم الاستصحاب حجة على كل من كان مصداقه. و لذا لم يستشكل أحد فى استصحاب عدم النسخ، مع ورود هذا الاشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكمية.

و السر فيه ما ذكرنا من ان الحكم على العنوان حجة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحج على عنوان المستطيع جار بلا اشكال، كاستصحاب جواز رجوع كل مقلد الى المجتهد الفلانى «۲».

الإشكال الثانى: و هو عمدة الإشكال فى جريان الاستصحاب و هو عدم بقاء الموضوع فى القضية المشكوكة، أو عدم إحرازه و قد أشار إليه المحقق الخراسانى (قدس سره) و حاصله بتقرير منا.

انه لا بد فى الاستصحاب من بقاء الموضوع فى ظرف الشك عرفا و اتحاد

(۱) آل عمران: ۳/ ۹۷.

(۲) الدرر الملتقاط/ مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۲۵

....

القضیة المتیقنة و المشکوکة، کذلک و موضوع القضیة، هو رأی المجتهد، و فتواه، و هو أمر قائم بنفس الحی، و بالموت ینعدم الموضوع عرفا لأنهم لا یرون للمیت رأیا، و لا إدراکا و لا یتصف المیت بالعلم، و الظن، و یرون ان حشره فی المعاد من باب اعادة المعدوم و ان لم یکن کذلک حقیقة لبقاء النفوس مع ملکاتها بالموت، و الموت حقیقة انتقال من نشأة الی نشأة اخری، و المعاد جمع الأجزاء المتفرقة لا اعادة المعدوم.

فما هو المعتبر فی الاستصحاب، و هو وجود الموضوع بنظر العرف منتف، و بقاء الموضوع حقیقة لم یکن موضوعا للاستصحاب.

و ان أبیت عن ذلک فلا أقل من الشک فی بقاء الموضوع، و معه أیضا لا مجال للاستصحاب لأن إحراز الموضوع شرط فی جریانه و لا إشکال فی ان مدار الفتوی هو الظن الاجتهادی، و لا إشکال فی عدم إحراز الموضوع لو لم نقل بعدم بقائه.

و استشهد (قدس سره) لعدم الجواز فیما إذا زال بجنون، و هرم، أو مرض، أو تبدل الرأی اه «۱».

أقول: و قد أتعب المحقق الأصفهانی (قدس سره) نفسه فی التعلیقة و اثبت التجرد للنفس، و بقاء الرأی له الی غیر ذلک من المطالب و لکن لم یأت (قدس سره) بما یدل علی بقاء الموضوع عرفا و هو محط البحث و النظر و الا فاستاده المحقق الخراسانی (قدس سره) أیضا یقول ببقاء النفوس الناطقة حقیقة.

الجواب الحقیق عن الاشکال

و التحقیق فی الجواب ما أفاده أستادنا المحقق الخمینی دام ظله و حاصله:

ان المدرک الوحید، و الأصل القویم فی التقلید، و فی رجوع الجاهل الی العالم بناء العقلاء فی رجوع الجاهل بکل صنعة أو حرفة إلی العالم بها و اما غیر بناء العقلاء فغیر تمام لقصور الآیات دلالة، و قصور الروایات بعضها سندا و بعضها دلالة، و ثالثة سندا و دلالة، و ما یکون منها تماما من حیث السند، و الدلالة یکون إرشادا

---

(۱) کفایة الأصول ج ۲/ ۲۴۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۲۶

....

الی ما علیه العقلاء، و عدم کاشفیة الإجماع، فی مثل هذه المسئلة عن حجة معتبرة، و من الواضح ان المجتهد بل کل عالم بصنعة أو حرفة إذا ظن بحکم، أو اعتقد بأمر فهناک أمران:

۱- ظن، و إدراک قائم بنفسه کقیام سائر الأعراض بالنفس کالعفة، و الشجاعة و العدالة، و غیرها.

۲- کاشفیته، و اماریته للواقع.

و ظاهر ان رجوع العقلاء الی حذاق الفن لیس لأجل ان الرأی و الإدراک صفة قائمة بنفس الخبیر، بل لأجل کاشفیته عن الواقع، و هی غیر متقومة بالحیوة بقاء، و لذا تریهم یتبعون آراء خبراء الفن بعد موتهم أیضا، و لا یرون کاشفیته مقصورة بحیاتهم.

و بالجملة الوجود الحدوثی للفتوی بنحو الجزم، یکون طریقا الی الواقع و لا ینسلخ ذلک عنه حتی عند تطرق الهرم، و الجنون و نحوهما، ما لم یتجدد الرأی، أو التردید فهم لا یرون للحیوة أیة دخالة فی بقاء الرأی، فلو شک فإنما هو بلحاظ اعتبار الشرع الحیوة تعبدا لمصالح یراها کاعتباره العدالة، و سائر الأوصاف فی المفتی فالشک حینئذ لم یرجع الی بقاء الموضوع.

فاذا نقول ان قواعد العلامة (قدس سره) مثلا کان یجوز العمل به فی حیاته، و بعد مماته حیث یحتمل اعتبار الحیوة شرعا فیستصحب، فعلی هذا یکون الموضوع فی القضیة المتیقنة و المشکوکة واحدا «۱».

و بعبارة أخرى كما أفيد:

«ان الرأى و ان انعدم بالموت بنظر العرف الا انه يكفى فى استمرار الحجية له حدوثه آنا ما بحيث يكون رأى المجتهد الحى حجة على المكلفين إلى الأبد، و ان مات المجتهد نظير، حرمة الاقتداء بالمحدود فان وقوع الحد عليه فى زمان يكفى فى

(۱) الدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد و الاجتهاد مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۲۷

....

عدم جواز الصلاة خلفه ما دام حيا.

هذا حال حجية الآراء عند العقلاء، و من الجائز ان يكون حجية الرأى شرعا فى باب الأحكام الشرعية كذلك، فاذا علم بحجية رأى المجتهد، حال حياته، و شك فى بقائها الى ما بعد الموت، أمكن استصحابها، لأنه يكفى فى جريان الاستصحاب مجرد اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة، و المشكوكة، و لو لم يكن ذات الموضوع باقية الى زمان الشك فلا يلزم بقاء الرأى إلى زمان العمل به فيكون حال الرأى من هذه الجهة حال الرواية، فإنها حجة و لو بعد موت الراوى» «۱».

فتحصل ان استصحاب جواز العمل على طبق رأى المجتهد و فتواه بمعنى حاصل المصدر، و على طبق كتابه الكاشفين عن الحكم الواقعى، أو الوظيفة الظاهرية مما لا مانع منه، هذا بخلاف غير الحيوة من الجنون و غيره من الحالات، لان المتصف بها لا يليق- و لو باعتبار فتواه السابقة- زعامة المسلمين لسقوط رأيه عن الانظار بطرو الجنون و نحوه، لا لأجل زوال رأيه.

الاشكال الثالث: و هو إشكال قوى تعرّضه سماحة العلامة الخمينى دام ظله فى مجلس الدرس و تصدى لدفعه مفصلا، نشير إليهما هنا إجمالا، و التفصيل يطلب من غير المقام.

اما الإشكال فحاصله: ان المستصحب لا بد و ان يكون حكما شرعيا، أو موضوعا ذا حكم شرعى، و ما نحن فيه لم يكن كذلك لأنه بعد قيام فتوى الفقيه الحى بأمر، لا تخلو اما ان يستصحب أماريتها، أو حجيتها العقلائية، أو حجيتها الشرعية، أو مؤدى الفتوى- اى الحكم الواقعى الذى يكون مؤدى الفتوى، أو الحكم المجعول على مؤدى الامارة- نظير جعل الطهارة الظاهرية على عنوان المشكوك فيه.

و لا يصح استصحاب شيء منها.

(۱) الدروس ج ۱/ ۴۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۲۸

....

اما الأمارية فذكرنا انها لا تزول بالموت، و كذا الحجية العقلائية لعدم الشك فى حجيتها عند العقلاء، لان رأى المجتهد عندهم نظير آراء سائر الخبراء امارة يحتجون بها، حالتى حياته، و بعد مماته، من غير نكير.

مضافا الى ان الأمارية، أو الحجية لم تكن حكما شرعيا، و لا موضوعا، لأى أثر شرعى.

و استصحاب الحجية الشرعية، لا- أساس له لأن الحجية من الأمور الانتزاعية التى لا تنالها يد الجعل، و انما ينتزع من تجويز الشارع العمل بخبر الواحد، مثلا، فاذا لم تكن الحجية مجعولة شرعا فما ظنك باستصحابه.

و اما جواز العمل برأيه، أو وجوبه فلا يستفاد من أدلة الاعتبار أكثر من إمضاء ما عليه، بناء العقلاء.

و ما جعل الشارع جواز العمل، أو وجوبه بعنوان الحكم التأسيسى فلم يساعده الاعتبار.

و اما استصحاب الحكم الواقعى فلا شك فى بقائه فى المقام لأنه ان كان محققا فلا شك فى بقائه فى الحال أيضا لأن الشك فى بقاء الحكم انما هو فى صورة احتمال النسخ، أو احتمال شرط غير موجود كحضور المعصوم عليه السّلام فى وجوب صلاة الجمعة، أو حدوث مانع غير موجود، و واضح ان الشك فيما نحن فيه، لم يكن فى شيء منها، بل الشك فى حجية فتوى الفقيه بعد موته.

و بالجملة لم يكن الشك فى بقاء الحكم الواقعى و عدمه، و انما الشك فى حجية فتوى الفقيه الميت.

و بهذا يظهر حال استصحاب مؤدى الامارة بعد الشك فى بقائه.

و اما استصحاب جعل المؤدى على طبق الامارة فغير تمام فى نفسه، لعدم الدليل على ذلك، بل ظاهر الأدلة على خلافه، لان الظاهر منها إمضاء ما عليه العقلاء و المرتكز لديهم انما هو أمارية رأى كل خبر للواقع، من دون جعل و تأسيس.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۲۹

....

فظهر انه ليس المستصحب فى المقام حكما شرعيا و لا موضوعا لذى حكم شرعى، و غاية ما فى الباب هنا حجية رأى الخبير للجاهل، و هو موضوع لحكم عقلى أعنى تنجيز الواقع على المكلف بعد عدم رفع الشارع إياه هذا.

و اما جواب الاشكال: فيمكن جريان الاستصحاب بنحو يظهر لك ذلك بعد ذكر مقدمة حاصلها:

ان الاحتجاج بالأوامر و النواهى عند العقلاء بلحاظ كاشفيتها عن ارادة جدية أو كراهية كذلك فى موردها، و لذا لو علم فى مورد عدم جد المولى لا يجب اتّباع امره، و لا يحرم عليه مخالفة نهيه، و كذا لو علم جد المولى فى مورد و لم يكن هناك أمر منه يجب اتّباعه، كما إذا رأى العبد غرق محبوب المولى، و لم يطلع عليه المولى لنوم، أو غيبة، أو نحوهما يجب إنقاذه، و الا يعد مذموما عنده بل عاصيا.

فالملاك كل الملاك ارادة المولى و كراهته، و هما حقيقتا البعث، و الزجر و روحهما و هما الملاك فى الإطاعة و العصيان ففى كل مورد احرزا- سواء كان بإنشاء البعث، أو الزجر، أو بالقطع، أو بالملازمة- فيجب اتّباعه.

و لذا قلنا ان الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده، كما ان الأمر بالشيء يقتضى الأمر بمقدمته، لا بمعنى كشفه عن إنشاء حكم شرعى على ضده، أو مقدمته، بل بكشفه عن روح الحكم، و واقعة، و هو الإرادة، أو الكراهة.

فعلى هذا بعد قيام الامارة، كفتوى الفقيه، على وجوب أمر يصح استكشاف روح الحكم، وجد المولى، فاذا شك فى اعتبار الحيوة فيستصحب روح الحكم «۱» فظهر انه لا يلزم ان يكون المستصحب موضوعا للحكم الشرعى، أو حكما إنشائيا شرعيا، بل أعم منه و من حقيقة الحكم و روحه.

فاذا ارتكاز العقلاء على العمل بآراء خبرائهم، و من سكوت الشارع و عدم

---

(۱) الدرر الملتقاط مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۳۰

....

ردعه يستكشف رضاه به- أعنى حقيقة الرضا و روحه- لا إنشاء الرضا منه، فعند فتوى الفقيه بوجوب شيء يستكشف ارادة الشارع، و

هی روح الحکم و حقیقته، فاذا شک فی اعتبار الحیوة فیستصحب روح الحکم.

فتحصل مما ذکرنا انه إذا شک فی اعتبار الحیوة فی حجیة فتوی الفقیه فیصح جریان الاستصحاب فی حد نفسه.

فاذا تمهد لک ما ذکرنا فحان عطف النظر الی ما استدل به للقول الأخر- و هو عدم جواز تقلید المیت ابتداء- فان تم فبها و الا فیصح القول بجواز تقلید المیت ابتداء

فنقول:

المورد الثانی فیما استدل به لعدم جواز تقلید المیت ابتداء

اشارة

منها: الإجماع، و قد حکی عن جملة من الأعاظم دعوی الإجماع علی عدم جواز تقلید المیت، و ان ذلک مما امتازت به الإمامیة عن أهل الخلاف، و قد تقدم فی صدر هذه المسئلة سر بنائهم علی اتّباع أربعة من علمائهم.

و إلیک نص بعض عبائرهم.

فعن المحقق الثانی فی شرح الألفیة: قال لا یجوز الأخذ عن المیت مع وجود المجتهد الحی بلا خلاف بین علماء الإمامیة.

و عن الشهید الثانی فی المسالک انه قد صرح الأصحاب فی کتبهم المختصرة، و المطولة، و فی غیرهما باشتراط حیاة المجتهد فی جواز العمل بقوله، و لم یتحقق إلی الان خلاف ممن یعتد بقوله من أصحابنا.

و قال بمثل ذلک فی منیة المرید، و قال فی محکی الرسالة المنسوبة إلیه:

«نحن بعد التتبع الصادق فیما وصل إلینا من کلامهم ما علمنا من أصحابنا السابقین، و علمائنا الصالحین مخالفا فی ذلک، فإنهم قد ذکروا فی کتبهم الأصولیة و الفقهیة قاطعین فیه بما ذکرنا: من انه لا یجوز تقلید المیت، و ان قوله یبطل بموته من غیر

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۳۱

....

نقل خلاف أجده فیه» «۱».

و عن ولده فی المعالم نسبته الی ظاهر الأصحاب ثم قال: و العمل بفتاوی الموتی مخالف لما یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع الی فتوی المیت مع وجود الحی.

و عن الوحید البهبهانی فی الفوائد: ان الفقهاء أجمعوا علی ان الفقیه لو مات لا یکون قوله حجة، و نحوه محکی عن النراقی فی المناهج.

و قال الشیخ فی الرسالة: «و فی رسالة ابن ابی جمهور الأحسائی ما یظهر منه دعوی إجماع الإمامیة علی انه لا قول للمیت، و فی کلام بعض مشایخنا المعاصرین دعوی تحقق الإجماع علی ذلک الی غیر ذلک مما لعله یطلع علیه المتتبع، و قد بلغ اشتهار هذا القول الی ان شاع بین العوام ان قول المیت کالمیت، و هذه الاتفاقات المنقولة کافیة فی المطلب، بعد اعتضادها بالشهرة العظیمة بین الأصحاب حتی ان الشهید (قدس سره) أنکر من ادعی وجود القائل به فقال: ان بید أهل العصر فتوی مدونة علی حواشی کتبهم ینسبونها الی بعض المتأخرین یقتضی جواز ذلک، ثم أخذ فی تزییف ذلک بعد القدح فیها بمخالفتها لفتوی المعروفین من أرباب الکتب و التصانیف من الإمامیة إلی أخر ما ذکره» فلاحظ «۲».

و قال فى موضع أخر منها.

حكى بعض المعاصرين عن شيخه الاحسانى: إجماع الإماميـة على انه لا قول للميت، و اشتهر بين الخواص، و العوام: ان قول الميت كالميت «۳».

(۱) حكى انه فرغ من تأليف الرسالة ۱۵ شوال ۹۴۹ و هى مخطوطة الى اليوم.

(۲) رسالة التقليد/ ۶۱.

(۳) رسالة التقليد/ ۶۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۳۲

عدم قدح مخالفة المحقق القمى و صاحب الحدائق بل الأخباريين فى تحقق الإجماع

و قـد حكى والدنا العلامة (قدس سره) فى الرسالة عن أستاده المحقق النائينى (قدس سره) انه ادعى إطباق طائفة الأصوليين قديما و حـديثا على عـدم الجواز الاـ مـا يظهر من المحقق القمى و صـاحب الحـدائق من الميـل الى الجواز و خلافهمـا لاـ يقـدح فى الإجمـاع الحدسى كما هو مسلك التحقيق «۱».

قلت: بل خلاف الأخباريين غير قادح أيضا فى تسالم الأصحاب على عدم مشروعية تقليد الميت ابتداء و ذلك.

اما عـدم قدح مخالفة المحقق القمى فلانّه (قدس سره) بعد ان رأى اختصاص الخطابات بمن قصد إفهامه ذهب الى انسداد بابى العلم و العلمى فى الأحكـام، و رأى ان الامتثـال الجزمى و الاحتيـاط متعـذر على المكلفين، و اعتقـد ان العقـل يتنزّل عنـد ذلـك الى امتثال الأحكام ظنا، لأنه المقدور فى حقهم، و لا يرى العقل اى فرق بين العمل بالظن الحاصل من فتوى الحى أو الميت.

و لا يخفى فساده مبنى و بناء يطلب تفصيله من مبحث الانسداد و لكن إجمال فساد المبنى: هو انه تقرر فى محله حجية الظواهر بالنسبة الى غير من قصد إفهامه أيضا لو قلنا بان المشافهين مخصوصون بالافهام.

و اما إجمال فساد البناء فلان غايـة ما تقتضيه انسـداد بابى العلم و العلمى هو اعتبار الظن على خصوص المجتهـد من اى طريق حصـل لأنـه الحاصل لـديه من الأدلـة و اما العامى فلا، لعـدم حصول الظن بالحكم الواقعى بمجرد فتوى الميت مع ما يرى من مخالفـة الأحياء معه بل الأموات معه فى المسئلة خصوصا إذا كان فى الأحياء من هو اعلم منه.

(۱) رسالة التقليد/ ۶۴، و من أراد أكثر مما ذكرنا فليراجع تقريرات شيخنا العلامة الأنصارى قدس.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۳۳

....

و لو حصل له الظن فلا دليل على حجيته إلّا إذا قامت مقدمات الانسداد فى حقه أيضا.

و بالجملـة الاختلاف فى الفتوى بين العلماء مما لا يخفى على أحـد و معه لا تحصل للعامى اى ظن بان ما افتى به الميت مطابق للواقع، و لو حصل لا يكون حجة فى حقه.

فالصـحيح بناء على الانسـداد هو القول بأن العامى يجب عليه العمل على فتوى المشـهور فى المسـئلة لأنه الـذى يفيـد الظن فى حقه لا

العمل بفتوى الميت فتدبر.

و اما عـدم قـدح مخالفـة الأخباريين فلان خلافهم انما هو لزعمهم الفاسـد من إنكار مشـروعيـة التقليـد بالكلية، و ان رجوع العامى إلى الفقيه انما هو من باب الرجوع الى روات الحديث، و ان الجائز من الفتوى لا يفارق النقل بالمعنى.

كلام من السيد الجزائرى لعدم اشتراط الحيوة و دفعها

و قد حكى عن السيد الجزائرى (ره) فى مقام الاستدلال على عدم اشتراط الحيوة فى منع الحيوة:

«ان كتب الفقه شـرح لكتب الحديث و من فوائدها تقريب معانى الاخبار الى إفهام الناس، لأن فيها العام و الخاص و المجمل و المبين الى غير ذلـك، و ليس كـل أحـد يقـدر على بيان هـذه الأمور من مفادها، فالمجتهـدون بـذلوا جهـدهم فى بيان ما يحتاج الى البيان و ترتيبه على أحسن النظـام، و الاختلاـف مسـتند الى اختلاـف الاخبار، أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملـة حتى لو نقلت تلك الاخبار لكانت موجبة للاختلاف، كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة. و بالجملة فلا فرق بين التصنيف فى الفقه و التأليف فى الحديث» «۱».

فإذا الأخباريون يرون ان المفتى ينقل الرواية بالمعنى لا انه يفتى حقيقة حسب

---

(۱) تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره).

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۳۴

....

رأيه، و واضـح ان حجيـة الروايـة، و جواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوى بوجه فيصح الاحتجاج بها و يجوز العمل بها حيا كان المحدث أو ميتا.

و بالجملة التعبد برأى الفقيه بلحاظ كونه عالما بالأخبار ناظرا فيها و قد جمع متعارضاتها و خصـص عموماتها و قيد مطلقاتها، و واضح انه لا يعتبر فى الراوى شـىء منها و قـد ورد ان رب حامل فقه و ليس بفقيه، و كأنه قـد خفى على السـيد الجزائرى (ره) مخالفـة طريقـة المجتهدين لطريقة الأخباريين مع ان مخالفتهما كالنار على المنار.

و الحاصل ان الرجوع الى الفقيه من باب رجوع الجاهل الى العالم و الخبير لا من باب رجوع العامى إلى راوى الحديث.

هـذا أولا و ثانيا: لو سـلم كون الرجوع الى المجتهد من باب الرجوع الى راوى الحديث لا يصح ما بنوا عليه من جواز تقليد الميت لأنه بعـد وجود الخلاـف بين الفقهاء، أحيائهم، و أمواتهم يكون وزان فتواهم وزان الأخبار المتعارضـة فلا بـد من الأخـذ بـذى المزيـة من الفتـاوى، و على فرض التكافوء، فمقتضـى الأصل الاولى كما قرر فى محله التساقط إلا إذا قام الـدليل على التخيير، فالقول بجواز تقليد الميت مطلقا غير وجيه.

نعم ان لم يكن ترجيـح فى الأخذ بفتوى الأحياء و كان الميت مساويا للحى و قلنا بشـمول أدلة التخيير لمثل المقام يجوز تقليد الميت، و لكن دون إثباته خرط القتاد.

فتلخص ممـا ذكرنـا: ان مخالفـة المحقق القمى و الأخبـاريين ليست مخالفـة فيما هو محل الكلام بل مبتنيـة على أساس غير وثيق، و لا نعلم ان محقق القمى (قـدس سـره) لو كان بانيا على الانفتاح، و كـذا الأخباريين لو كانوا بانيين على ان الرجوع الى المجتهـد من باب الى الرجوع الى الخبير، و أهل الاطلاع، كانوا يجوزون تقليد الميت، فدعوى الإجماع ممن عرفت قريب جدا.

و ان أبيت عما ذكرنا، و رأيت ان المحقق القمى، و الأخباريين مخالفون فى المسئلة فنقول كما أشير، لا يضر خلافهم على مسلك المتأخرين فى حجية الإجماع

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۳۵

....

و هو الحدس بوجود حجة معتبرة فى البين هذا.

تقرير لكشف الإجماع عن حجة معتبرة

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۱، ص: ۲۳۵

فيقع الكلام بعد فى حجية الإجماع فقال شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره): «انه بعد التتبع و اعتراف بعض الأعاظم بأنه بعد الفحص الأكيد، لم نطلع على الخلاف بين الأصحاب المجتهدين فى الأوائل و الأواسط يفيد القطع بوجود دليل عند القدماء متفق عليه بينهم فى الحجية و لا- أقل من الأصل السالم عن معارضة ما توهم دليلا على الجواز، من الآيات، و الاخبار، و ذلك فان عثورهم على تلك الاخبار، و الآيات التى نتلوها عليك مع عدم اعتدادهم بشأنها و مصيرهم الى ما تقتضيه الأصول و الضوابط، من المنع مما يقتصر بعدم انقطاع حكم الأصل فتطرق الوهن فى دلالتها على جواز تقليد الميت بعد فرض دلالتها على أصل التقليد» «۱».

و ان شئت قلت ان بناء العقلاء فى الرجوع الى الخبراء، منهم المجتهدون و ان كان على عدم اعتبار الحيوة فيهم، و مع ذلك ترى إجماع الفرقة على اعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى مع ما هم عليه من التقوى، و التورع فى الدين و عدم افتائهم بغير العلم، و ذلك يكشف عن حجة معتبرة لديهم.

الإشكال فى كاشفية الإجماع و توجيهه

و لكن مع ذلك كله يشكل الاستدلال بالإجماع فى هذه المسئلة و لا يكون كاشفا تعبديا عن قول المعصوم فى عرض سائر الوجوه، لاحتمال ان يكون ذلك منهم لبعض الأدلة الاعتبارية و اللفظية، أو ان ذلك مقتضى الأصل، فلا يكون الإجماع دليلا فى المسئلة فى عرض سائر الأدلة فلا بد من ملاحظتها فتدبر.

الا ان يقال ان عدم جواز تقليد الميت عدّ من خصائص الإمامية قبال ما عليه العامة من تقليدهم اشخاص معينين من الأموات، بل ربما ادعى انه من ضروريات المذهب و بديهياته مع تطرق الإشكال فى سائر أدلة اعتبار الحيوة حتى الأصل منها

(۱) تقريرات شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره).

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۳۶

....

كما سنشير اليه، فلا يبعد دعوى اعتبار هذا الإجماع من بين الإجماعات و استكشافه قطعا عن حجة معتبرة متفق عليها بين القدماء فتدبر و اغتنم.

بيان ظواهر الآيات و الاخبار على اعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى

و مما يستدل لعدم جواز تقليد الميت ابتداء ظواهر الأدلة الدالة على حجية فتوى الفقيه، فإنها واضحة الدلالة على اعتبار الحيوة فى جواز الرجوع اليه.

و ذلك لظهور قوله تعالى وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ «۱» لو تمت دلالته على حجية فتوى الفقيه فى إرادة إنذار المنذر الحى، إذ لا معنى لانذار الميت بوجه و كذا قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ «۲» ظاهر فى كون المسئول متصفا بهذا الوصف فعلا خصوصا بعد إيجاب السؤال، فإنه، و ان لم يكن للسؤال مدخلية فى حجية قول أهل الذكر و نظره، الا ان المفروض فى الآية إمكان الرجوع اليه و السؤال عنه، و واضح ان الميت لا يطلق عليه أهل الذكر بوجه.

و كذا الأخبار الواردة فى بيان مشروعية أصل التقليد منطوقا، و مفهوما: مثل ما دل على اتّباع الفقهاء، و ما دل على ان للعوام تقليد الفقهاء العلماء، و ما دل على المنع عن الإفتاء بغير العلم المستلزم لجواز الفتوى بالعلم، و ما دل على إظهار الإمام عليه السّلام حبّه لان يرى فى أصحابه من يفتى بالحرام، و الحلال، و ما دل على الإرجاع إلى أشخاص معينين الى غير ذلك، فأن الظاهر منها خصوصا ما دل على الأمر بالإرجاع إلى أشخاص معينين، هو إرادة الأحياء منهم ضرورة انه لا معنى للإرجاع إلى الأموات.

و بالجملة وجوب الحذر فى آية النفر مترتب على الانذار و لا إنذار من الميت و المسئول فى آية السؤال هو أهل الذكر و لا يصدق هذا العنوان على الميت، كما لا يعقل سؤاله.

---

(۱) التوبة: ۹/ ۱۲۲.

(۲) الأنبياء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۳۷

....

و كذا قوله عليه السّلام: من كان صائنا لنفسه حافظا لدينه مطيعا لأمر مولاه إلخ لأن الميت غير متصف بما ذكر فى الخبر، فان لفظة كان ظاهرة فى الاتصاف بالأوصاف فعلا لا الاتصاف بها فى الأزمنة السابقة.

و قوله (جعلنى اللّه من كل مكروه فداه) فى التوقيع المبارك و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه، بناء على ان يكون المراد بالحوادث الواقعة المسائل الفرعية التى لم يكن حكمها معلوما عموما أو خصوصا فيما روى عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و تسمية الشبهات الحكمية بالحوادث الواقعة بلحاظ عدم معلومية حكمها فكأنها حادثة حدثت فتأمل، فإنه يدل على الرجوع الى رواة أحاديثهم لا الى رواياتهم عنهم عليهم السّلام و واضح ان الميت لا يكون راويا للحديث فعلا.

و قوله عليه السّلام لأبان: اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس فإنه يدل دلالة واضحة على ان يكون فى شيعته فقهاء احياء مثل ابان للإفتاء بين الناس.

و قوله عليه السّلام: انظروا الى رجل منكم روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا.

و قوله عليه السّلام: اصمدا على كل مسن فى حبّنا.

الى غير ذلك من الاخبار فإنها ظاهرة فى اعتبار الحيوة فيهم لان الميت و العظام الرميم، لا يصدق عليه راوى الحديث و الناظر فى الحلال و الحرام، و المسن فى حبهم، و كثير القدم فى أمرهم.

فتحصل ان المستفاد من الآيات، و الاخبار، هو جواز الرجوع الى نفس الفقيه، و العالم لا ـ الى فتواه حتى يتوهم حجيتها بعد مماته أيضا، و واضح انه لا يكفى فى تحقق عنوان الفقيه، أو العالم، سابقا فى جواز الرجوع اليه فعلا.

بخلاف الرجوع الى الروايات لان الظاهر من قوله عليه السّلام لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا «۱» و غيره هو ان المرجع نفس الرواية لا الراوى

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح ۴۱.

....

فالرواية حجة، و لو بعد موت الراوى فتدبر.

و بما ذكرنا من ظواهر الأدلة يرفع اليد عن بناء العقلاء المستدل به لجواز تقليد من يرجع إليه فى الأحكام، مطلقا حيا كان أو ميتا بالنسبة إلى الرجوع الابتدائى و ربما يناقش فيما ذكرنا: بأن غاية ما يستفاد من الآيات و الاخبار، هى ظهورها فى اشتراط الحيوة فيمن يرجع اليه، و هى غير قابلة للإنكار، الا انها ليست بذات مفهوم حتى لتدلنا على حصر الحجية فى فتوى الحى ممن يرجع اليه، و عدم حجية فتوى أمواتهم، و معه يمكن ان تكون فتوى الميت حجة كفتوى الحى، غاية الأمر ان الأدلة المتقدمة غير دالة على الجواز لا انها تدل على عدم الجواز، و بينهما بون بعيد و بالجملة الأدلة ساكتة عن حجية فتوى غير الحى لا انها نافية لها فيصح الاستدلال لتقليد الميت ببناء العقلاء.

و لكن عرفت منا: انه لم يقم اى دليل من آية، أو رواية، أو عقل على اعتبار بناء العقلاء بما هو بناء ما لم يحرز رضى الشارع به، و المفروض عدم إحراز رضى الشارع به على بنائهم فى التقليد الابتدائى فلا يتم الاستدلال بمجرد بناء العقلاء.

أضف الى ذلك ظهور بعض ما ذكرنا فى حصر الحجية فى المتصف، بالأوصاف المأخوذة فيها، كقوله عليه السّلام من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه.

بل لعل دعوى استفادة حصر الحجية من مجموع الأدلة المتقدمة فى المتصف بها فى الرجوع الابتدائى غير مجازفة فتدبر.

وجه أخر لاعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى

و مما: يستدل لعدم جواز تقليد الميت: انه لو لم يتم الإجماع على اعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى، و لم يتم ظواهر الأدلة على اعتبار الحيوة فيه، و لكن لا ـ ينبغى الإشكال فى إيجاب الشك فى اعتبار قول الميت فى محيط الشرع، فى مذهب الإمامية، و قد تقرر فى محله، انه لو دار الأمر بين التعيين و التخيير، خصوصا فى الطريق، فالعقل فى مقام

....

تفريغ الذمة، يحكم بالأخذ بما يحتمل تعيّنه.

و بالجملة لو كان هناك طريقان أحدهما موصل قطعا، و الأخر احتمالا، و دار الأمر بين الأخذ بأحدهما فالعقل يحكم بسلوك ما هو المقطوع منهما.

و يؤيد ما ذكرنا: ما يقال ان تقليد الأحياء رمز حياة المذهب و تحركه فى جميع شئونه كما لا يخفى.

و قد يظهر من بعضهم ان عدم جواز تقليد الميت بلحاظ ان كثيرا ما يكون الأحياء اعلم من الأموات لتلاحق الأفكار جيلا بعد جيل.

و لكن فيه انه: كما ترى، ضرورة ان كثيرا ما يكون الأحياء عيال على أفكار السلف و رهين افكارهم كما هو واضح لمن تدبر.

نعم ربما يكون الخلف ذات قوة، و ذكاء، و دراية لا يكون فى السلف.

مضافا الى ان فى لزوم تقليد الأعلم على إطلاقه كلام سيجىء.

فهذا الوجه مضافا الى انه أخص من المدعى لا يلائم توجيه لزوم تقليد الأحياء هذا كله فى الموقف الأول و هو اعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى ابتداء و قد عرفت عدم جواز تقليد الميت ابتداء اما.

الموقف الثانى ففى اشتراط الحيوة فى مرجع الفتوى بقاء و عدمه. الأقوال العشرة فى البقاء على تقليد الميت

اشارة

اختلفوا فى اعتبار الحيوة فى البقاء على تقليد الميت.

فمنهم من اعتبرها بقاء كما اعتبرها ابتداء فذهب الى عدم جواز تقليد الميت مطلقا «۱».

و منهم من لم يعتبرها بقاء فجوز البقاء على تقليد الميت مطلقا «۲».

---

(۱) كالعلامة النائينى (قدس سره).

(۲) كالعلامة الماتن (قدس سره).

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۴۰

....

و فصل ثالث بين ما إذا كان الميت اعلم و بين غيره فقال بوجوب البقاء فى الأول، و وجوب العدول إلى الحى إذا كان الحى أعلم، و التخيير إذا كانا متساويين و إن كان العدول اولى و أحوط «۱».

و قال رابع: بأن الأقوى الرجوع الى الحى فى جميع المسائل، إلا فيما يعلمه فعلا من فتاوى الميت التى توافق الاحتياط فيعمل بها، و لا يلزم الفحص عنها مع عدم العلم فعلا «۲».

و قال خامس: بجواز البقاء فى خصوص المسائل التى عمل بها «۳».

و قال سادس: بأنه ان أخذ الفتوى من الميت فى زمان حياته و لم يعمل به حتى مات فلا يبعد كون العمل بتلك الفتاوى داخلا فى تقليد الميت ابتداء، فالأحوط فى هذه الصورة الرجوع الى الحى، نعم لو عمل ببعض فتاويه بانيا على الرجوع إليه فى كل مسئلة يحتاج إليها فالأقوى جواز البقاء مطلقا «۴».

و قال سابع: بتعيّن البقاء إلا إذا كان الحى أعلم من الميت و لم يكن قول الميت مطابقا للأعلم من الأموات «۵».

و قال ثامن: بجواز البقاء علی تقلید المیت بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل مطلقا، و لو فی المسائل التی لم یعمل بها علی الظاهر و یجوز الرجوع الی الحی الأعلم و الرجوع أحوط «۶».

و قال تاسع: بجواز البقاء، و ان لم یعمل بعد، نعم لا بد من تعلم فتواه و عدم

---

(۱) کالعلامهٔ المیلانی (قدس سره).

(۲) کالعلامهٔ الحاج الآقا حسین القمی (قدس سره).

(۳) کاستادنا العلامهٔ البروجردی (قدس سره).

(۴) کالعلامهٔ الحائری (قدس سره).

(۵) کالعلامهٔ السید أحمد الخوانساری (دام ظله).

(۶) کاستادنا العلامهٔ الخمینی (دام ظله).

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۱

....

نسیانه فلو لم یتعلم فتاواه، أو تعلمه و لکن طرء علیه النسیان یلزم علیه الرجوع الی الحی «۱».

و قال عاشر: بالبقاء علی رأی المیت إذا تعلم فتواه، أو التزم بالعمل، و ان لم یعمل بفتواه حال حیاته «۲».

تلک عشرهٔ کاملهٔ الی غیر ذلک من الأقوال التی لا یهم ذکرها، و فیما ذکرناها کفایهٔ، بل فوقها، و من أرادها فلیطلبها من مظانها.

استظهار من الشیخ فی اعتبار الحیوهٔ و النقاش فیه

و کیف کان: استظهر شیخنا العلامهٔ الأنصاری (قدس سره) علی ما فی رسالهٔ التقلید، و فی التقریرات من کلمات الأکثر و معاقد إجماعاتهم و موارد استدلالهم علی عدم جواز تقلید المیت: عدم الفرق بین تقلید المیت ابتداء، و البقاء علی تقلیده.

و لکن یناقش: بأنه استظهار یخصه (قدس سره) و لم یثبت الإجماع علی المنع مطلقا، و القدر المتیقن منه، هو المنع عن تقلید المیت ابتداء، و قد عرفت بعض الکلام فیه فی التقلید الابتدائی.

کلمهٔ من المحقق النائینی فی موقف الحیوهٔ

و ربما یوجه لعدم جواز البقاء بان وزان الحیوهٔ فی المرجع، وزان سائر الشرائط المعتبرهٔ فیمن یرجع إلیه فی الفتوی کالإیمان، و العدالهٔ، و العقل و غیرها، فکما انها تعتبر فیه ابتداء و استدامهٔ فکذلک الحیوهٔ، و لم یقل أحد بجواز تقلید من کان مؤمنا ثم انحرف، أو من کان عادلا، فصار فاسقا، أو من کان عاقلا فطرء علیه الجنون، و کذا غیرها.

فکما انهم یخرجون عن صلاحیهٔ الاستناد إلیهم، و العمل بفتاواهم السابقهٔ بطرو هذه الحالات علیهم فکذلک بطرو الموت.

---

(۱) کالعلامهٔ الخوئی (دام ظله).

(۲) کاستادنا العلامهٔ الگلپایگانی (دام ظله).

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۲

....

و قد نسب هذا الوجه، والدنا العلامة (قدس سره) فى الرسالة إلى شيخه المحقق النائينى (قدس سره).

و لكن رده: فيها بالفرق بين الحيوة و سائر الشرائط بلحاظ ان اعتبار سائر الشرائط لما كان بدليل لفظى فمقتضى الإطلاق اعتبارها ابتداء و استدامة، بخلاف شرطية الحياة فإنه و ان أقيم على اعتبارها بعض الأدلة اللفظية، الا انه لا يخلو عن مناقشة و الدليل الوحيد على اعتبار الحيوة الإجماع و هو دليل لبى يقتصر فيه على القدر المتيقن، و هو التقليد الابتدائى اه «١».

و لكن فيه أولا: كما سنشير اليه ان الأمر فى اعتبار سائر الشرائط أيضا لم يكن بالدليل اللفظى، بل بالإجماع و نحوه.

و ثانيا: انه ذكرنا لاعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى وجها غير الإجماع فلاحظ

توجيه للفرق بين الحيوة و سائر الشرائط بقاء و دفعه

و ربما يوجه لاعتبار الايمان، و العدالة، و العقل و نحوها فى المرجع بقاء لأجل ان المتصف بها لا يليق- و لو باعتبار فتواه السابقة- لزعامة المسلمين لسقوطه عن الانظار بطرو حالة الجنون، و نحوه، لا لأجل زوال رأيه، و هذا بخلاف الموت فإنه لا يوجب نقصا على الإنسان بل كمالا للنفس لتجردها من عالم المادة، و لوازمها و وصولها الى عالم المجردات، و كمالاتها اه «٢».

و لكن فيه: انه بالموت و ان كان ينتقل الإنسان إلى نشأة أخرى الا انه فيما هو المهم فى المقام يشترك مع تلك الشرائط لعدم صلوح الميت لزعامة المسلمين، و لو بلحاظ فتواه السابقة فوزان الحيوة وزان سائر الشرائط حدوثا و بقاء فتدبر.

فلم يتحصل مما ذكرنا دليل و حجة على عدم جواز البقاء على تقليد الميت نعم مقتضى الأصل كما ذكرنا، و ان كان عدم الحجية الا انه يستدل للجواز بأمور.

و ليعلم ان موضوع البحث هنا ما إذا لم يعلم مخالفة الميت للحى، و اما إذا

---

(١) رسالة التقليد/ ٨.

(٢) الدروس ج ١/ ٤٧.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٤٣

....

علم مخالفتهما تفصيلا، أو إجمالا فسيجىء الإشارة إليه تحت عنوان الإيقاظ فارتقب حتى حين.

أدلة جواز البقاء على تقليد الميت

اشارة

و كيف كان ما قيل أو يمكن ان يقال لجواز البقاء على تقليد الميت أمور.

الأمر الأول إطلاق الأدلة اللفظية

قد عرفت ظهور الأدلة اللفظية من الآيات، و الاخبار، على اعتبار الحيوة فيمن يرجع إليه فى الفتوى، و مقتضى إطلاقها شمولها لمن راجع الى المجتهد حال حياته بتعلم فتواه، أو بأخذ رسالته بانيا على العمل بها، أو نحو ذلك مما يصدق عليه عرفا الرجوع الى أهل الذكر، أو راوى الحديث، و الناظر فى الحلال، و الحرام، الى غير ذلك من العناوين المأخوذة فى لسان الأدلة ثم مات المجتهد فعمل بفتواه جريا على رجوعه السابق.

و السر فى ذلك عدم اعتبار العمل فى صدق الرجوع و غيره من العناوين، فإذا سئل عن أهل الذكر، فأجاب مسئوله ثم مات فعمل بجوابه جريا على سؤاله يصدق عليه السؤال عن أهل الذكر، و كذا لو أخذ نظر راوى الحديث فمات فعمل بفتياه، يصدق عليه المراجعة إلى راو الحديث.

و بالجملة من سئل عن أهل الذكر، أو أخذ فتوى راو الحديث فعمل بقولهما بعد موتهما كان ذلك جريا على سؤاله السابق و أخذه، و ليس رجوعا، و أخذا ابتدائيا كى يمنع عنه فيعمه إطلاق الأدلة.

و بعبارة أوضح، ظاهر الأدلة يقتضى ان يكون السؤال عن أهل الذكر، أو راوى الحديث، أو غيرهما من العناوين و لا يكاد يتحقق، الاحال الحيوة، و لا تقييد فيها على تحقق العنوان حال العمل، فمن سئل و أخذ حال حياتهما كما هو المفروض

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۴۴

....

فمقتضى الإطلاق صحة العمل بقولهما، و ان كان بعد الممات و نتيجة ذلك جواز البقاء على تقليد الميت.

الأمر الثانى بناء العقلاء

و لعله عمدة ما يستدل به، لجواز البقاء و حاصله بناء العقلاء فى مختلف العلوم و الحرف، و الموضوعات الخارجية، على الرجوع الى آراء خبراء الفن من دون ملاحظة الحيوة، و لا يرون اى فرق بين حيهم و ميتهم كما تقدمت الإشارة اليه، و لذا تريهم إذا راجع المريض طبيبا حاذقا، و أخذ منه العلاج، ثم مات الطبيب من ساعته، قبل ان يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه هذا و قد تقدم عدم كفاية مجرد البناء منهم ما لم ينضم إليه رضى الشارع، و لو بعدم الردع، و بلحاظ عدم معهودية التقليد الابتدائى للميت فى الشريعة، لا يمكن استكشاف رضى الشارع به، و قد ذكرنا ما يصح الاستدلال لعدم جوازه.

و اما البقاء على آراء الخبراء بعد موتهم فلم يردع عنه بل مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية، كما تقدم فى الأمر الأول إمضاء ما هم عليه، من جواز البقاء على آراء الخبراء بل وجوبه فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت اعلم مثلا، و كانت فتواه موافقة للمشهور كما يأتى تفصيله إن شاء اللّه تعالى.

الأمر الثالث السيرة المستمرة

ربما يتمسك لجواز البقاء بالسيرة المستمرة، فى زمان أئمة أهل البيت عليهم السّلام على بقائهم على تقليد من أخذوا منه بعد موته لأنه لم يسمع الى الان عدول أهالى عصر الأئمة عليهم السّلام عمن يرجع إليه فى الفتوى بعد موته، مع انه لو كان لذاع، و شاع لكثرة الدواعى على انتشار مثل هذه القضايا، و كثرة ابتلائهم، و قد صرح الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) كما تقدم بأنه كان فى

زمان أئمتنا علیهم السّلام: الزراریة، و الیونسیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۴۵

....

و نحوهم، و قد أمروا (صلوات اللّه علیهم) بالرجوع الی بعض أصحابهم، کما أمروا بالرجوع إلی زرارة، و یونس بن عبد الرحمن، و یحیی بن زکریا و نحوهم و الظاهر ان المراد الرجوع فی الفتوی دون الروایة اه «۱».

و بالجملة مع شرع الإفتاء و التقلید فی عصر الأئمة علیهم السّلام لم یسمع من أحد منهم العدول عمن یأخذون عنه الفتوی بعد موته، و لو کان، لنقل إلینا لتوفر الدواعی، علی انتشار هذا النحو من الأمور.

و لکن یشکل التشبث بها: لإثبات مشروعیة التقلید الدارج بیننا، و هو التعبد بنظر الفقیه، مع عدم حصول الاطمئنان به، بل الظن بمطابقة الرأی للواقع لان فتاوی الأصحاب علی أنحاء.

أحدها: ما یعلم کونه مأخوذا من الروایة المنقولة فیؤخذ بها کما یؤخذ بالروایة، و یصنع بها کما یصنع بتلک، کما حکی غیر واحد ذلک فی فتاوی علی بن بابویه، و لذا اشتهر أن الفقهاء کانوا یراجعون برسالته عند إعواز النصوص.

ثانیها: ما یکون من قبیل الروایة المنقولة بالمعنی مع اطمینان السامع، أو القاری، بعدم وجود المعارض له، و عدم صدوره تقیة لحسن ظنه بمن أخذ منه، یطمأن بکون فتواه صادرة عن المعصوم من غیر حاجة الی شیء آخر.

ثالثها: ما یفید القطع للسامع، و القاری خصوصا إذا کان ممن لا یلتفت الی الاحتمالات کغالب العوام، و النسوان.

رابعها: ما یکون بغیر الأنحاء المذکورة فان لم تکن فتواه من قبیل الروایة المنقولة بالمعنی، و لا مأخوذة من الروایة، و لم یحصل للسامع، و القارئ، اطمئنان و لا ظن بالواقع کفتاوی أصحابنا فی الأعصار المتأخرة.

و غایة ما یمکن ان یقال إثبات السیرة علی الأخذ بالنحوین الأولین فلا تنفع لإثبات النحوین الأخیرین و لو تنزلنا عن ذلک فیمکن إلحاق النحو الثالث بهما،

(۱) الحق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخباریین/ ۶۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۴۶

....

و اما إلحاق الوجه الأخیر الذی نحن بصدد إثباته فغیر وجیه.

الأمر الرابع الاستحسان العقلی

ربما یستدل لجواز البقاء علی تقلید المیت، بل وجوبه بوجه عقلی، فإنه لو کان العدول من المیت إلی الحی جائزا، أو واجبا لزم تحمل القضیة الواحدة لتقلیدین، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بیان الملازمة واضح.

و لکن فیه أولا: انه انما یلزم لو أرید بالقضیة الواحدة، الوحدة الشخصیة و هی غیر مراد قطعا، لان المراد بالوحدة فی القضایا المبتلی بها الوحدة النوعیة التی لها مصادیق شخصیة.

و ثانیا: نمنع إطلاق اللازم، علی ما هو الحق عندنا من القول بالتخطئة، و ان فتوی الفقیه کسائر الأمارات قد تصیب الواقع، و قد تخطی،

خلافا لما علیه بعض الإمامیة، من الالتزام بالمصلحة السلوکیة التی یتدارک بها ما یفوت من المصلحة الواقعیة، فالباب باب المعذریة و المنجزیة، فلا مانع من تحمل الواقعة للتقلیدین لو اقتضته الدلیل.

الأمر الخامس العسر و الحرج

ربما یستدل لجواز البقاء بأنه لا بد فی التقلید من معرفة فتوی المجتهد لیطابق عمله فتواه، و واضح ان تعلم الفتاوی علی غالب الناس لیس امرا سهلا بل فیه صعوبة و لا بد لهم فی ذلک من مراقبة أکیدة، و عنایة مخصوصة، فإذا وجب العدول إلی الحی بموت المجتهد فحیث ان اختلاف فتاوی المجتهدین کثیرة فلا بد له من تحمل مثل المشقة التی صرفه فی معرفة فتاوی الفقیه المتوفی، فی معرفة فتوی الفقیه الحی، بل ربما یکون ذلک أشق علیه بعد ما حفظ فتاوی المتوفی، و ربما یوجب اشتباه فتوی أحدهما بالآخر، فیقع المقلد فی حیرة و ضلالة، فلو فرض موت الفقیه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۷

....

الثانی، و وجب العدول الی الثالث یکون الأمر علیه أصعب کما لا یخفی و هکذا.

و بالجملة لو لم یجز البقاء علی تقلید المیت و وجب علیه العدول إلی الحی یلزم العسر و الحرج المنفیین فی الشریعة فی تعلم الفتاوی لغالب الناس بعد تخالف آراء الفقهاء و تضارب الفتاوی.

أضف الی ذلک ان اختلاف فتوی الحی و المیت ربما یوجب قضاء اعمال اتی بها المقلد فی سنین متمادیة، و واضح انه حرج شدید.

و فیه: انه بعد معرفة فتاوی الفقیه المتوفی و لا یکون معرفة موارد خلاف فتوی الحی، مع المیت بحیث یوجب عسرا شدیدا و حیرة کما لا یخفی، بل یمکن تحصیله فی مدة قلیلة، مع انه لا تکون فتاوی الحی کثیرة الخلاف مع المیت، بل ربما یرجع اختلافهما من حیث إیجاب أحدهما الاحتیاط، و عدم إیجاب الأخر إیاه، و المقلد بحسب العادة غالبا یأتی بما هو موافق للاحتیاط.

و اما استلزام العدول إلی الحی، قضاء ما اتی علی رأی المتوفی ففیه ان موارد استلزام اختلاف الفتاوی قضاء الأعمال السابقة قلیلة جدا کما لا یخفی بعد إمکان تصحیحها بمثل قاعدة لا تعاد فی الصلاة و الإجماع فیها، و فی غیرها، و لو کانت کثیرة لا یکون بحیث یصعب قضائها، و لو استلزم الحرج الشدید أحیانا فیتقدر بقدره، فیجب علیه قضاء الأعمال المتقدمة ما لم یستلزم الحرج الشدید، و عند الاستلزام یرفع الید عن القضاء، لا عن عدم العدول إلی الحی. فتدبر.

و بالجملة المحذور یتقدر بقدره فغایة ما یقتضیه نفی العسر و الحرج عدم وجوب قضاء ما اتی به علی تقلید المتوفی، لا عدم لزوم القضاء فضلا عن عدم العدول إلی الحی فتدبر.

الأمر السادس الاستصحاب

اشارة

قد تقدم تمامیة الاستدلال لجواز البقاء علی تقلید المیت بإطلاق الأدلة اللفظیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۸

....

و بناء العقلاء، و معهما لا تصل النوبة إلى الاستصحاب لما تقرر فى محله ان الأصل دليل حيث لا دليل اجتهادى، فلا موقف لإجراء الاستصحاب و ان كان موافقا لنطاق الدليل الاجتهادى.

و لكن حيث انه يمكن ان لا يقع ما ذكرناه مورد قبول بعض رواد العلم فينبغى التعرض لجريان الاستصحاب و ما وقع فيه من النقض و الإبرام تتميما للقاعدة فأقول و أجمل.

تقريبان للاستصحاب و الفرق بينهما

ان تقريب الاستصحاب تارة من ناحية حجية فتوى الفقيه بعد موته بان يقال لا إشكال فى حجية فتوى الفقيه الجامع للشرائط و صحة الاستناد إليها، و جواز الأخذ بها و العمل بها حال حياته و بعد الموت يشك فى بقاء حجيتها، و صحة الاستناد إليها، و جواز الأخذ بها فيستصحب.

و اخرى من جهة جواز تقليده بعد موته بان يقال لا إشكال فى ان المكلف يصح له العمل بفتوى الفقيه و الاستناد إليها فى مقام العمل حال حياته، و بعد مماته يشك فى ذلك فيستصحب.

و الفرق بين التقريبين بعد اشتراكهما فى تجويز البقاء على تقليد الميت، هو ان نطاق الاستصحاب على التقريب الأول يعم التقليد الابتدائى الا ان الدليل قام على عدم جواز التقليد الابتدائى، بخلاف التقريب الثانى بأنه يختص بمرحلة البقاء

الإشكال فى التقريبين من جهتين أو جهات

أشكل على كلا التقديرين تارة بأن المستصحب لا بد و ان يكون حكما شرعيا، أو موضوعا ذا حكم شرعى و الحجية ليست شيئا منهما لأنها أمر انتزاعى من الحكم المجعول فى مورده.

و اخرى: بأن حجية فتوى المجتهد فى باب التقليد متقوم بالحيوة و بعد الموت يقطع بارتفاع الموضوع، و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك فى بقاء الموضوع،

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۴۹

....

و معه لا مجال للاستصحاب و قد أوضح ذلك والدنا العلامة فى الرسالة.

موضوعات الأحكام على أنحاء ثلاث

«ان ما يؤخذ فى موضوعات الأحكام يتصور على أنحاء ثلاثة.

الأول: ان يكون لمجرد الإشارة الى ما هو موضوع للحكم واقعا من غير ان يكون له دخل فى الحكم لا فى مرحلة الحدوث و لا فى مرحلة البقاء كقولك اعمل بما فى الطومار.

الثانى: ما له دخل فى مرحلة الحدوث و لكن يشك فى دخالته فى مرحلة البقاء كتغير الماء بالنسبة إلى الحكم بالنجاسة، و لا فرق فى ذلك- بين ان يؤدى بالجملة الوصفية كما إذا قيل الماء المتغير ينجس بالتغير، أو بالجملة الشرطية كما إذا قيل الماء إذا تغير ينجس- قضاء لمناسبة الحكم و الموضوع حيث ان العرف يرى ان النجاسة بالقياس الى الماء من قبيل الاعراض و ان محلها هو الجسم المائع السيّال، فيعلم ان التغير من حالات الموضوع لا من مقوماته.

و بعبارة اخری انه واسطة فی الثبوت لا- واسطة فی العروض فعند زوال التغیر بنفسه، أو بعلاج یشک فی نجاسته، و طهارته، فیحکم بنجاسته تعویلا علی الاستصحاب لتحقق أرکانه.

الثالث: ان یکون له دخل فی الحکم حدوثا، و بقاء کقوله: قلد المجتهد العادل، و أعط الفقیر الزکاة، فإنه یعلم بمناسبة الحکم و الموضوع ان وصف الاجتهاد أو العدالة أو الفقر من مقومات الموضوع لوجوب التقلید، و إعطاء الزکاة و عند زوال الوصف، فی هذا القسم، کالاجتهاد و العدالة فی المثال الأول، و الفقر فی المثال الثانی، لا مجال للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع.

إذا عرفت ذلک فنقول: ان وصف الحیوة بالنسبة إلی حجیة الفتوی ان کان کوصف التغیر بالنسبة إلی النجاسة فی کونها من حالات الموضوع صح استصحاب بقاء حجیة فتوی المجتهد بعد موته، و اما ان کان کوصف الفقر، و الاجتهاد من مقومات الموضوع، و ذا مدخلیة فی حجیة فتوی المجتهد حدوثا و بقاء فلا مجال

....

لاستصحاب بقاء حجیة فتواه بعد موته لارتفاع الموضوع.

و الظاهر کونه من قبیل الثانی و لا أقل من الشک فی کونه من قبیل الأول، و علی کلا التقدیرین، لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الموضوع علی تقدیر، و الشک فی بقائه علی تقدیر آخر. اه «۱».

و قد یقرر ذلک بان موضوع الحجیة هو الرأی و قد علمنا بزواله، و لذا تری انه إذا تبدل رأی المجتهد لا تکون فتواه الأولی حجة، و کذا إذا مرض، أو هرم بحیث عرض له النسیان أو طرء علیه الجنون.

صحة جریان الاستصحاب

و لکن الذی یقتضیه دقیق النظر جسما استفدناه من بحث أستادنا العلامة الخمینی دام ظله جریان الاستصحاب و عدم تمامیة الإشکال.

أما الإشکال الأول فلان الحجیة حکم وضعی مجعول لأنها عبارة عن صلوح الشیء للاحتجاج لما تقرر فی محله ان کل مقرر، و قانون، من مقنن نافذ رأیه فی المجتمع یطلق علیه الحکم سواء کان تکلیفیا، أو غیر تکلیفی، فإن کان تکلیفیا یطلق علیه الحکم التکلیفی، و الا- یکون وضعیا، فالأحکام الوضعیة عبارة عن جمیع المقررات الشرعیة ما عدی الأحکام التکلیفیة، و هی قد تکون مجعولة اصلیة، و قد تکون مجعولة بتبع التکلیف به، أو بتبع اشتراط التکلیف به بمعنی انتزاعه منه.

و الأول کالجزئیة للمکلف به أو الشرطیة أو المانعیة له.

و الثانی کالاستطاعة فی الحج حیث تنتزع من اشتراط تکلیف الحج به.

و الحجیة من الأحکام الوضعیة و معناها صلوح شیء و لو إمضاء للاحتجاج کما ان السببیة مجعولة و معناها اعتبار شیء موضوعا للاعتبار.

و خلط باب التشریع بالتکوین أوجب توهم کون الحجیة و السببیة، و الشرطیة و غیرها من الأحکام الانتزاعیة غیر القابلة للجعل لا أصلا و لا تبعا.

---

(۱) رسالة التقلید/ ۷۷.

....

فرأوا أن السببية التكوينيّة مثلا غير قابلة للجعل لا تكوينا، و لا تشريعا، لا أصالة و لا تبعا، و الذى يقبل الجعل ذات السبب، و وجوده العينى، و اما السببية فهى من لوازم ذاته، و كذا الأمر فى الحجية، مع ان السببية فى الأمور التشريعية، و الاعتبارية بمعنى أخر غير السببية التكوينيّة، لأنها عبارة عن جعل شيء موضوعا للاعتبار، فالشارع الأقدس جعل قول الزوج: هى طالق مثلا مع الشرائط المقررة فى قانونه موضوعا لرفع علقة الزوجية، و يكون قوله عليه السّلام ذلك سببا لفسخ الزوجية من دون رشح، و إفاضة، و خصوصية، كما هو الشأن فى السببية التكوينيّة.

فكم أورث خلط التشريع بالتكوين إشكالات و تبعات مذكورة فى محالها فلاحظ فبعد ما تمهد لك ما ذكرنا يظهر لك حال الحجية فإنها عبارة عن جعل شيء و لو إمضاء موضوعا لاحتجاج.

فاذا تحقق كون الحجية من المجعولات الشرعية فيصح ان يقال ان فتوى الفقيه الحى كانت حجة فى حياته قابلة لاحتجاج بها و بعد موته يشك فى حجيتها فيستصحب.

و كذا يقال يجوز للعامى تقليد الفقيه حال حياته و بعد موته يشك فى ذلك فيستصحب الجواز.

و ان أبيت عن استصحاب الحجية فنقول كما أشرنا إليه فى الموقف الأول ان جواز استصحاب روح الحكم الثابت حال حياته فلعله لا اشكال فيه.

و لو نوقش فى ذلك فيصح استصحاب الحكم الشرعى، فى موردها الذى انتزعت منه، و هو اما وجوب العمل أو جواز العمل على طبق فتوى هذا الفقيه، فى زمن حياته فيستصحب بعد موته.

هذا كله بالنسبة إلى الإشكال الأول.

و اما إشكال تقوم الرأى بالحيوة ففيه ان أخذ موضوعات الأحكام، و ان كان على أنحاء ثلاث الا ان الظاهر ان أخذ موضوع الحكم فى المقام من قبيل القسم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۵۲

....

الثانى لأن الرأى له بقاء عرفا نظير اخبار المخبر فكما ان اخباره لا ينعدم بموته كذا رأى الفقيه لا ينعدم بموته، فيكون وزان موضوعية الرأى للحجية، نظير التغير للماء حيث يكون لحدوثه مدخليّة فى مرحلة الثبوت، و نظير عدم جواز الصلاة خلف المحدود فى زمان على بعض الأقوال، و عدم قبول شهادة من رمى المحصنة بالزنا الى غير ذلك من الأمثلة.

و تنظير المقام بتبدل الرأى فى غير محله: إذ تبدل الرأى يكون نظير ما إذا أخبر المخبر بخبر ثم قال بعد ذلك انى أخطأت فى خبرى فدليل الحجية من أول الأمر قاصر لا يشمل صورة الاخبار خطأ و اشتباها و هكذا قضية تبدل الرأى فتدبر.

و لا يقاس المقام بالهرم الموجب للنسيان، أو الجنون الطارى، لأنهما يعدان نقصا فى المجتهد بخلاف الموت فإنه كمال، و انتقال من نشأة الى نشأة أعلى و ارفع.

مضافا الى انه لو لم يكن هناك اتفاق و ارتكاز لقلنا بجواز تقليد من طرء عليه الهرم الكذائى أو الجنون.

فظهر انه لا موقف للإشكال فى جريان الاستصحاب من هاتين الجهتين.

الإشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية

و لكن قد يناقش فى جريان الاستصحاب فى المقام من ناحية أخرى، و هى عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية سوى

استصحاب عدم النسخ، لان الشک فی بقاء الحکم فی غیر استصحاب عدم النسخ معارض دائما باستصحاب عدم الجعل ففی المقام الشک فی بقاء الحجیة الفعلیة لفتوی المیت المقتضی لتوسعة نطاق حجیة فتواه بعد الموت، معارض باستصحاب عدم جعل الحجیة علی رأیه و فتواه فی هذا الحال.

و بالجملة الشک فی بقاء الحجیة، و ان کان ناشیا من جهة سعة المجعول و ضیقه، الا انه معارض باستصحاب عدم جعل الحجیة علی رأیه، و فتواه، فی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۵۳

....

هذا الحال.

و بعبارة أوضح استصحاب بقاء الحجیة، و ان کان مقتضیا لسعة دائرة الحکم الفعلی، و استدامته لبعد حیاته، الا ان الأصل المعارض له، و هو استصحاب عدم جعل الحجیة ینتج ضیقه.

و هکذا الکلام فی الماء المتغیر، فإنه إذا تغیر الماء بملاقات النجس یصیر نجسا فاذا زال تغیره من قبل نفسه أو بعلاج إذا شککنا فی بقاء نجاسته فمرجع الشک و ان کان الی ان المجعول هل کان وسیعا حتی یشمل ما بعد التغیر، و زواله أو کان ضیقا مختصا بحال التغیر فتستصحب النجاسة الی بعد زوال التغیر، و لکن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة لهذا الموضوع فی هذا الحال

استصحاب عدم الجعل محکوم باستصحاب الحکم الفعلی

و لکن یمکن ان یقال: ان استصحاب عدم الجعل محکوم باستصحاب الحکم الفعلی لأن الشک فی جعل الحجیة لرأی المیت و عدمه- الذی هو الموضوع لاستصحاب عدم الجعل- ناش عن سعة المجعول و عدمه فإذا جری الأصل فی المجعول و استصحبنا الحجیة الی ما بعد الموت فلا یبقی الشک فی الجعل أصلا، لأن الأصل الجاری فی السبب حاکم علی الأصل الجاری فی المسبب.

لا دلیل علی تقدم الأصل السببی علی المسببی مطلقا

و لکن یناقش بأنه لا وجه لتقدم الأصل السببی علی المسببی إلا إذا کان المسبب من آثار الشرعیة للسبب کالثوب المغسول بالماء المشکوک نجاسته، و طهارته، بجریان الاستصحاب فی الماء المشکوک، فاستصحاب طهارة الماء یرفع الشک عن نجاسة الثوب المغسول به، فإن أثر طهارة الماء شرعا طهارة الثوب المغسول به، و اما المقام فلیس کذلک لأن السببیة و المسببیة عقلیان.

تصحیح تقدیم استصحاب الحجیة علی استصحاب عدم الجعل

الا انه یمکن ان یقال ان الحجیة أمر مجعول کما أشرنا فباستصحاب الحجیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۵۴

....

یرتفع الشک شرعا، و مقتضاه ارتفاع الشک فی عدم الجعل.

و بالجملة باستصحاب الحجیة یرتفع الشک فی عدم جعل الحجیة، کما یرتفع الشک فی طهارة الثوب شرعا باستصحاب طهارة الماء

فتدبر.

كلمة فى عدم جريان استصحاب عدم الجعل و الاشكال فيها

و ربما أيد ذلك بما عن بعض المحققين من ان استصحاب عدم الجعل لا يجرى فى حد نفسه، إذ لا يترتب على استصحاب عدم الجعل، حكم فعلى يقتضى الحركة و السكون، على طبقه، ضرورة انه من آثار الأحكام الفعلية، فلا مجال لمعارضته مع استصحاب بقاء المجعول، الأبناء على القول بالأصل المثبت.

و لكن لا يخفى أولا: ان ما افاده من عدم ترتب الأثر على استصحاب الجعل غير وجيه لأن أثر كل شىء بحسبه، فاستصحاب الجعل عند الشك فى النسخ كما يجرى، و يكون مقتضاه التحرّك، و الانبعاث فكذا يجرى استصحاب عدم الجعل، و يكون مقتضاه الترخيص، و الإباحة فتدبر.

و ثانيا: ما أشرنا إليه من ان استصحاب عدم جعل الحجية لفتوى الميت من أثار الشرعية لاستصحاب حجية فتواه فليس أثرا عقليا له حتى يكون مثبتا.

فتحصل بما ذكرنا بطوله: انه لا يبعد جريان استصحاب حجية فتوى الفقيه بعد موته، و اشكال عدم بقاء الموضوع، أو معارضة استصحاب الحجية باستصحاب عدم الجعل غير وجيه.

و لكن بعد اللّتيا و اللّتى لا يكاد ينفع هذا الاستصحاب، و لا تصل النوبة إلى إثبات حجية رأى الميت بالأصل بعد ما عرفت من تمامية الدليل الاجتهادى من إطلاق الأدلة اللفظية، و بناء العقلاء.

عدم إطلاق الأدلة لجواز البقاء فى صورة العلم باختلاف الفتوى

و ليعلم ان ما ذكرنا كله فيما إذا لم يعلم مخالفة فتوى الميت لفتوى من يجوز تقليده من الأحياء تفصيلا، أو إجمالا- سواء علم بتوافقهما فى الفتوى، أو احتمل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢۵۵

....

توافقهما- و قد عرفت تمامية دلالة بعضها، و عدم تمامية دلالة الأخر.

و اما إذا علم المخالفة بينهما كذلك، فلا يصح الاستدلال لجواز البقاء على تقليد الميت، بإطلاق الأدلة اللفظية، لسقوطهما عن الحجية فى هذا الحال لعدم إمكان شمولها لكلا المتعارضين، للتكاذب، و لا لأحدهما لعدم المرجح.

حكم بناء العقلاء و حكم العقل فى صورة اختلاف انظار الخبراء

فلا بد من الرجوع الى ما استقرت عليه بناء العقلاء عند معارضة انظار الخبراء و إذا شك فى بناء العقلاء فيرجع الى حكم العقل، و يختلف ذلك باختلاف صور المسئلة.

و ذلك لأنه اما يعلم اعلمية الميت من الحى، أو بالعكس، أو يعلم تساويهما، أو يحتمل ذلك، أو يحتمل اعلمية كلا منهما من الأخر.

فإن علم اعلمية الميت فيجب البقاء على تقليد الميت إذا لم تكن فتوى الحى مطابقة للاحتياط و ذلك لأمرين.

الأول: قيام السيرة العقلائية على العمل بقول الأعلم فى موارد المعارضة مع غير الأعلم من غير فرق بين ان يكون الأعلم حيا، أو ميتا، و لا فرق فى ذلك بين ما إذا علم، و عمل بفتوى الميت أم لا، و لم يثبت ردع من الشارع إلا فى التقليد الابتدائى الثانى: حكم العقل

بـالتعيين فى موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية و محتمل التعيين انما هو تقليد الأعلم، و دعوى الإجماع على عدم وجوب البقاء على تقليد الميت غير ثابتة.

نعم إذا كانت فتوى الحى مطابقة للاحتياط فلا يجب تقليد الميت بل يجوز له العمل بفتوى الحى من باب الاحتياط لا التقليد.

و ان أحرز اعلمية الحى فيحرم عليه البقاء، بل يجب عليه العدول إذا لم تكن فتوى الميت موافقة للاحتياط للوجهين المتقدمين.

نعم إذا كانت فتواه موافقة للاحتياط فيجوز العمل بها احتياطا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۵۶

....

و ان أحرز تساويهما، أو احتمل ذلك، أو احتمل اعلمية كل منهما من الأخر، فالذى استقر عليه بناء العقلاء فى تلك الموارد هو الاحتياط مهما أمكن ذلك، و إذا لم يمكن ذلك كما فى دوران الأمر بين المحذورين فبنائهم على التخيير.

و ان أبيت عن ذلك، و شككت فى ثبوت البناء فيرجع الى مقتضى حكم العقل، و هو أيضا الاحتياط لا البراءة لتنجز الأحكام الواقعية إجمالا فلا بد من الاحتياط مهما أمكن، و ان لم يمكنه الاحتياط فمقتضى الأصل هو التخيير العقلى.

هذا إذا لم يكن إجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامى مع التمكن من التقليد، و ان كانت ثمة دعوى الإجماع فيتخير بين البقاء على تقليد الميت و العدول إلى الحى فى هذه الموارد و اللّه العالم بأحكامه.

ينبغى التنبيه على أمور

الأمر الأول فى انه لا فرق فى جواز البقاء على تقليد الميت

عند عدم العلم بمخالفة فتواه للحى بين كون الميت اعلم من الحى، أو الحى أعلم، فلا يجب البقاء فى الصورة الأولى كما لا يجب العدول فى الصورة الثانية، و ان كان اولى كما نشير إليه إن شاء اللّه ان الأعلمية ليست من شرائط التقليد، و اعتبار من اعتبره انما هو فى صورة اختلاف الفتوى.

بل على المذهب المختار فى التقليد من كون التقليد عبارة عن العمل المستند بقول الغير، أو الاستناد بقول الغير فى مقام العمل لا يكون لإثبات جواز البقاء على تقليد الميت فائدة مهمة لأن الميت و الحى حسب الفرض متوافقان فى الرأى، لأن العمل الموافق لرأى الميت موافق لرأى الحى، كانت رأى الميت حجة أم لا.

نعم على القول بكون التقليد عبارة عن الالتزام بالعمل برأى الغير تكون لمسئلة جواز البقاء مع اتفاق الفتوى فائدة، لدوران الصحة مدار الاستناد، و عدمه، كما لا يخفى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۵۷

الأمر الثانى فى عدم دخالة العمل فى جواز البقاء على تقليد الميت.

قد يقال: ان جواز البقاء على تقليد الميت انما هو فى خصوص المسائل التى عمل بها قبل فوت المجتهد بل قد يخص ذلك بما إذا كانت المسائل التى عمل بها موافقة للاحتياط.

و قد يبتنى- و هم الكثير منهم- جواز البقاء، و عدمه على كون التقليد عبارة عن العمل برأى الغير، أو الالتزام برأيه.

فعلى الأول فلا بد فى البقاء من العمل برأيه لعدم تحقق عنوان البقاء على تقليده إلا فى المسائل التى عمل بها برأيه.

و على الثانى فلا يتوقف عنوان البقاء على العمل، بل يكفى مجرد الأخذ، و الالتزام للعمل فى تحققه، و ان لم يعمل بعد.

و قد يقال: انه إذا أخذ الفتوى زمن حياته و لكن لم يعمل به حتى مات فلا يبعد ان يكون العمل بتلك الفتوى داخل فى تقليد الميت ابتداء فالأحوط فى هذه الصورة، الرجوع الى الحى نعم لو عمل ببعض فتياه بانيا على الرجوع إليه فى كل مسئلة يحتاج إليها، فالأقوى جواز البقاء مطلقا و لو بالنسبة إلى المسائل التى لم يعمل بها.

و لكن قد يقال انه إذا تعلم فتواه، و لم يطرء عليه النسيان قبل موته، يجوز له البقاء، و ان لم يعمل بفتياه أصلا، فلو لم يتعلم فتواه، أو تعلمها و لكن طرء عليه النسيان يجب عليه الرجوع الى الحى.

و لكن الذى يقتضيه النظر، هو عدم توقف جواز البقاء و عدمه على كون التقليد العمل بفتوى الغير، أو الالتزام برأيه، فيصح القول بالبقاء، و ان قلنا بان التقليد عبارة عن العمل برأى الغير، لعدم أخذ عنوان البقاء على التقليد فى لسان شىء من الأدلة حتى يراعى اعتبار ذلك، لما أشرنا ان دليل الجواز لا يخلو عن أحد هذه الأمور

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۵۸

....

۱- اما إطلاق الأدلة.

۲- أو بناء العقلاء.

۳- أو الاستصحاب.

و ليس فى شىء منها عنوان العمل فضلا عن البقاء عليه.

و ذلك اما إطلاق الأدلة فقد تقدم ان مقتضاه اعتبار الرجوع الى المجتهد فى زمن حياته، و واضح ان الرجوع يتحقق بمجرد تعلم الفتوى للعمل و ان لم يعمل بعد فمن تعلم الفتوى منه حال حياته، و لكن لم يعمل بها الى ان مات يصدق عليه الرجوع الى الحى و لعله واضح.

و اما بناء العقلاء فواضح لما أشرنا ان بنائهم على الرجوع الى آراء خبرائهم و لو كانوا ميتين خرجنا عنه فى التقليد الابتدائى للردع، أو لعدم إحراز الرضى.

و اما الاستصحاب فلان مقتضاه حجية الرأى، أو جواز البقاء أو نحو ذلك، عمل بها أم لم يعمل، ضرورة ان حجية فتواه، أو جواز العمل برأيه قبل موته غير مشروط بالعمل فلو شك فى اعتباره بعد موته فيستصحب ذلك.

الأمر الثالث فى عدم اعتبار تذكر الفتوى و عدم نسيانه فى جواز البقاء.

فبعد ما عرفت عدم اعتبار العمل فى جواز البقاء يقع الكلام فى اشتراط تذكر الفتوى لجواز البقاء فذهب بعض الأساطين دام ظله الى اعتبار الذكر فى البقاء فإذا نسى الفتوى بعد ما أخذها و تعلمها ينعدم أخذه السابق، و رجوعه الى الميت قبل موته فاذا تذكرها يكون رجوعا جديدا، و لا يكون فرق بين الرجوع اليه و بين الرجوع الى غيره من المجتهدين الأموات فيعمه عدم جواز تقليد الميت ابتداء اه «۱» و لكن فى النفس فيما أفاده شىء و ذلك لأنه كما لم يعتبر فى جواز البقاء على تقليد الميت العمل على طبقه فكذلك لا يعتبر تذكرها، و لعلهما يرتضعان من ثدى

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۱۱۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۹

....

واحد، فکما عرفت، و أشار دام ظله عدم أخذ عنوان البقاء علی التقلید و العمل فی لسان شیء من أدلة جواز البقاء من إطلاق الأدلة و بناء العقلاء، و الاستصحاب، فکذلک لم یؤخذ ذکر الفتاوی فی شیء منها، فمن تعلم فتوی الفقیه للعمل یصدق علیه الرجوع الی الفقیه، حال حیاته، طرء علیه النسیان أم لا، و من نسی الفتوی ثم تذکرها لا یصدق علیه الرجوع الابتدائی و لعله واضح، فاذا لم یصدق علیه الرجوع الابتدائی یظهر صحة الاستدلال لجواز البقاء ببناء العقلاء بل بالاستصحاب کما لا یخفی.

فتحصل مما ذکرنا کله ان جواز البقاء علی تقلید المیت غیر مشروط بالعمل بآراء المجتهد حال حیاته عمل ببعض فتاویه أم لم یعمل، و لا ببقاء الذکر، فمن تعلم فتوی الفقیه للعمل بها یجوز له البقاء علی رأیه، و ان لم یعمل بفتواه أصلا بل و ان تذکرها بعد نسیانها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۶۱

[مسئلة ۱۰- العدول عن تقلید الحی]

اشارة

مسئلة ۱۰- إذا عدل عن المیت إلی الحی (۱) فلا یجوز له العدول الی المیت (۲).

مسئلة ۱۱- لا یجوز العدول عن الحی (۳) إلی الحی إلا إذا کان الثانی اعلم (۴).

---

(۱) ان أخر قدس ذکر هذه المسئلة عن مسئلة العدول عن الحی إلی الحی کان اولی.

(۲) ان کان الحی أعلم، أو کان مساویا للمیت، و ان کان المیت اعلم فالأظهر وجوب العود الی المیت علی تفصیل یأتی فی مسئلة تقلید الأعلم

(۳) فیما إذا اختلفا فی الفتوی بالنسبة إلی المسائل التی عمل بها، و اما فی غیرها فالأحوط الاولی عدم العدول.

(۴) فالأقوی حینئذ العدول الی الثانی علی تفصیل یأتی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۶۲

....

أقول: المسئلتان ترتضعان من ثدی واحد فیما هو المهم فی المقال، و ان اختلفتا فی بعض الوجوه، فالأولی البحث أولا فی مسئلة العدول عن الحی إلی الحی، ثم تذییلها بمسئلة العدول من الحی إلی المیت فنقول.

الأقوال فی العدول عن الحی إلی الحی

اشارة

اختلفوا فی مسئلة العدول عن الحی إلی الحی علی أقوال:

فعن النهایة، و وافقها المحقق، و الشهید، الثانیان، و فی الجعفریة، و المقاصد العلیة، و المحقق الأصفهانی فی الرسالة (قدس اللّه أسرارهم): الجواز.

و عن التهذیب، و شرحه، و الذکری، و المحقق القمی فی جامع الشتات، و العلامة الأنصاری فی رسالة التقلید، بعد العمل برأی الأول (قدس اللّه أسرارهم):

عدم الجواز.

و ذهب الماتن (قدس سره) الی عدم جواز العدول- سواء کانا متساویین، أو کان الأول أعلم- إلا إذا کان الثانی اعلم.

و عن العلامة الحائری (قدس سره) التفصیل بین العدول فی واقعة شخصیة بعد الأخذ و العمل به کما لو صلی بلا سورة بفتوی أحدهما فأراد تکرار الصلاة فی السورة، بفتوی الأخر، و بین العدول فی الوقائع المستقبلة التی لم یعمل، أو العدول قبل هذا الالتزام و الأخذ، فذهب الی عدم الجواز فی الأول مطلقا، و عدم الجواز فی الأخیرین، ان قلنا بان التقلید هو الالتزام، و الأخذ، و الجواز ان قلنا بأنه نفس العمل مستندا الی الفتوی.

و ذهب بعضهم إلی الأخذ بأحوط القولین ان کانا متساویین، أو کان الثانی اعلم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۶۳

....

الی غیر ذلک من الأقوال:

و کیف کان یستدل لجواز العدول بوجهین.

الوجه الأول: إطلاق ما دل علی جواز التقلید

اشارة

فإنه یشمل فتوی المجتهد الثانی بعد الأخذ بفتوی المجتهد الأول.

و بالجملة لم یقید ما دل علی حجیة فتوی المجتهد، و جواز الأخذ بها بما إذا أخذ بفتوی غیره، فمقتضی الإطلاق حجیة فتوی المجتهد و ان کان العامی، أخذ بفتوی غیره.

قلت: لا یتم الاستدلال بالإطلاق فی جمیع صور المسئلة لان المعدول عنه، و المعدول الیه، اما یکونا متساویین فی الفضیلة، أو یکون المعدول عنه أعلم، أو بالعکس، و علی ای تقدیر، اما یکونا متفقین فی الفتوی، أو مختلفین فیها.

فمع إحراز اتفاقهما فی الفتوی، أو عدم إحراز مخالفتهما فی الفتوی، فحیث لا یجب تقلید الأعلم عند ذاک لما سنشیر الیه- من ان وجوب تقلید الأعلم مخصوص بما إذا أحرز المخالفة بینه و بین غیره- فلا مانع من الاعتماد علی فتوی کل من المجتهدین عملا بإطلاق أدلة الحجیة، فإن مقتضاه حجیة صرف الوجود من الفتوی، الصادق علی الواحد، و المتعدد.

و اما مع إحراز تخالفهما فی الفتوی فمع اعلمیة من قلده لا یجوز العدول عنه الی المجتهد الثانی، و لو عدل یکون واقعا فی غیر محله فیلزم علیه الرجوع الی المجتهد الأول، لحکم العقل و العقلاء بلزوم تقلید الأعلم، عند الاختلاف فی الفتوی کما انه إذا کان المجتهد الثانی، اعلم، یجب العدول الیه للوجه المتقدم.

و اما مع تساویهما فی الفضیلة، و لعل محل الکلام فی التمسک بالإطلاق هو هذه الصورة، فنقول کما قرر فی محله، ان إطلاق دلیل الحجیة لا یشمل المتعارضین المتکافئین، لاستلزامه الجمع بین المتنافیین، و لا أحدهما المعین، لکونه ترجیحا بلا مرجح فیتساقط الدلیلان عن الحجیة، و لذا یقال ان الأصل الأولی فی الأمارتین المتعارضتین التساقط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۶۴

ثبوت التخيير فى الأمارتين المتعارضتين مطلقا

و لكن مقتضى ما ورد فى الخبرين المتكافئين، هو التخيير بينهما و عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) الإجماع على ثبوت التخيير بين الفتويين المتعارضتين.

و بعبارة أخرى الإجماع على إلحاق الفتويين المتعارضتين بالخبرين المتعارضين و ربما يدعى وجود السيرة المتشرعة فى زمن الأئمة المعصومين عليهم السّلام على الرجوع الى المفتين و الرواة، و لو مع العلم الإجمالى بمخالفة بعضهم مع بعض.

بل صرح أستادنا العلامة الخمينى دام ظله بتسالم الأصحاب على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين، و عدم وجوب الاحتياط، أو الأخذ بأحوط القولين «۱»

لا يستفاد التخيير الاستمرارى مما دل على التخيير

و لكن موضوع الأمر بالتخيير فى اخبار التخيير، و الإجماع، هو صرف وجود التخيير فبعد الأخذ بأحد الخبرين، أو الفتويين يسقط الأمر، فلا موقف لبقاء التخيير فلا يجوز طرح أحد الخبرين بعد الأخذ به، و الأخذ بالآخر، و لا يجوز كما لا يصح العدول من أحدهما إلى الأخر.

و بالجملة موضوع الأمر بالتخيير، المتحيّر، و من تعارض لديه الخبرين، أو الفتويين، و بعد الأخذ بأحدهما يخرج عن التحيّر، و عمن تعارض لديه الخبران أو الفتويان.

و الحاصل انه لا يكاد يستفاد من الاخبار التخيير، و الإجماع: التخيير الاستمرارى، و غاية ما يستفاد، هو التخيير الابتدائى فلا يجوز العدول من أحد الفقيهين المتساويين الى الأخر.

و لا يخفى ان هذا واضح ان قلنا بان التقليد عبارة عن الالتزام بقول الغير و عقد القلب عليه.

و اما ان قلنا بان التقليد عبارة عن الأخذ العملى، و العمل بأحدهما من باب

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۶۵

....

التسليم فعن العلامة الحائرى قدس انه يستفاد من الأدلة جواز العدول.

و لكن فيه انه انما يتم إذا كان لدليل التخيير إطلاق، و الا فان لم يكن له إطلاق أو كان الدليل لبيا، فلا يستفاد منه جواز العدول، و غايته، و القدر المتيقن منه هو الأخذ بما هو المتيقن منه، و هو التخيير الابتدائى، و قد أشرنا ان التخيير فى الفتويين المتعارضتين مما عليه تسالم الأصحاب، و هو دليل لبى فلا يكاد يستفاد منه الا التخيير الابتدائى فبعد الأخذ بأحدهما، و العمل به لا دليل على بقاء التخيير.

الوجه الثانى: استصحاب الحجية التخييرية لفتوى من يريد العدول اليه.

و ذلک لان المکلف قبل الأخذ بفتوى أحد المجتهدین المتساویین کان مخیرا فی الأخذ بأیهما شاء، و بعد الرجوع الى أحدهما یشک فی بقاء حجیة فتوى الأخر على حجیتها التخییریة، أو سقوطها عن الحجیة و مقتضى الاستصحاب ان المکلف مخیر بین البقاء على ما قلده و العدول منه الى المجتهد الأخر.

نوقش فیه أولا: بأنه کما قرر فی محله انه یعتبر فی جریان الاستصحاب اتحاد القضیة المتیقنة، و المشکوکة، و لا یتحقق ذلک الا ببقاء الموضوع، و لم یحرز بقائه فی المقام للشک فی ان موضوع الحکم بالتخییر هل هو من لم یقم عنده حجة فعلیة، أو هو من تعارض عنده الفتویان، فان کان الموضوع الأول فالظاهر ارتفاعه بالأخذ بإحدى الفتویین، و هو ظاهر، و ان قلنا بالثانی فواضح انه باق بالأخذ بفتوى أحدهما، و حیث انه لم یحرز ما هو الموضوع فلا یکاد یجری الاستصحاب و السر فی ذلک هو ان مستند التخییر فی الأخذ بفتوى أحد المجتهدین المتساویین دلیل لبی اما الإجماع، أو السیرة، أو تسالم الأصحاب فلا إطلاق له حتى یستظهر منه بقاء الموضوع «۱».

و ثانیا: بأنه مع الغض عما ذکرنا یکون استصحاب الحجیة التخییریة معارض باستصحاب الحجیة الفعلیة للفتوى المختارة لأن فتواه صارت حجة فعلیة بالالتزام بالعمل بها، و لا یعقل اجتماع الحجیة الفعلیة مع بقاء الطرف الأخر على الحجیة التخییریة

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۱۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۶۶

....

و عن شیخنا العلامة الأنصاری فی الرسالة فی رد المعارضة: بأن استصحاب الحجیة التخییریة حاکم على استصحاب الحجیة الفعلیة.

و لکن رد بأن الملازمة بین بقاء الحجیة التخییریة لفتوى المجتهد الثانی، و عدم الحجیة الفعلیة التعینیة لفتوى المجتهد الأول، و ان کانت ثابتة الا انها عقلیة لا شرعیة، من باب ان وجود أحد الضدین ملازم لعدم الأخر عقلا للتضاد بین الحجیة التخییریة لفتوى المجتهد الثانی مع الحجیة الفعلیة لفتوى الأول فلیس عدم الحجیة الفعلیة من الآثار الشرعیة لبقاء الحجیة التخییریة حتى یکون استصحاب الثانی حاکما على الأول کما فی استصحاب طهارة الماء الحاکم على استصحاب نجاسة الماء المغسول به «۱».

فتحصل مما ذکرنا: عدم تمامیة ما استدل به لجواز العدول مطلقا فحان التعرض لما استدل به لعدم جواز العدول.

أدلة عدم جواز العدول یستدل لعدم جواز العدول بوجوه

الوجه الأول: ما حکاه المحقق القمی فی القوانین

عن الموافق، و المخالف الإجماع على عدم جواز العدول، «۲» و فی بعض الحواشی علیه استفاضة نقل الإجماع على ذلک فی لسان جماعة.

و فیه أولا: انه لا یلائم دعوى الإجماع مع ما أشرنا من ذهاب جمع من المحققین الى الجواز کالمحقق الأول، و العلامة، و المحقق، و الشهید الثانیین، و واضح ان هؤلاء الأعاظم ممن یعتنى بخلافهم فالإجماع غیر متحقق.

و ثانیا: کما قیل: انه لا سبیل الى استکشاف الاتفاق لان المسئلة لم تکن معنونة فی کلام القدماء و انما هی حادثة من زمن المحقق، و العلامة.

(۱) الدروس ج ۱/ ۶۵.

(۲) القوانین ج ۲/ ۲۶۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۶۷

....

و ثالثا: انه إجماع منقول بخبر الواحد و قد تقرر فی محله عدم حجیته فتأمل و رابعا: انه علی فرض تحقق الإجماع منهم لا یکاد ینفع لما تقرر ان حجیة الإجماع لاستکشافه رأی المعصوم علیه السّلام و لا یکاد یستکشف فی مسئلة یعلم، أو یظن ان یکون مدرک المجمعین هو الوجه، أو الوجوه التی یستدل بها لعدم الجواز.

الوجه الثانی: ان القول بجواز العدول یستلزم العلم الإجمالی بالمخالفة القطعیة فی بعض الموارد

بل العلم التفصیلی فی العملین المترتبین إذا قلد فی أحدهما مجتهدا ثم عدل الی مجتهد أخر فی الثانی.

و ذلک لان من قلد من یفتی بوجوب القصر علی من سافر أربعة فراسخ غیر مرید للرجوع من یومه فقصر صلاته فاذا عدل عنه الی فتوی فقیه یفتی بوجوب التمام فی المفروض فأتم صلاته فذلک منه یستلزم العلم الإجمالی ببطلان احدی الصلاتین- المقصورة، أو التامة.

فإذا وقع ذلک فی العملین المترتبین بان قلد أحد الفقیهین، فی أحدهما ثم عدل إلی الأخر فی الثانی یعلم تفصیلا ببطلان الثانی.

و ذلک فی المثال المفروض إذا قلد من یفتی بقصر الصلاة فصلی الظهر مثلا قصرا فاذا عدل عنه فی صلاة العصر فقلد من یفتی بوجوب التمام، فیعلم فساد صلاة العصر تفصیلا، اما لاحتمال فساد الظهر فالعصر المترتب علیه لم یقع موقعه، أو لاحتمال فساد العصر فی نفسه.

هذا حال العدول فی بعض الموارد و بعدم القول بالفصل یعم سائر الموارد.

قلت: یمکن انتقاض ذلک بموارد وجوب العدول کما إذا فرض فی المفروض انه کان المجتهد الثانی اعلم، أو ان المجتهد الأول مات، أو جن علیه، أو طرء علیه الفسق، الی غیر ذلک من الأمور المعتبرة فی مرجع الفتوی، أو عدل المجتهد عن فتواه بعد ما عمل المکلف علی طبقها فان العدول فی هذه الموارد واجب بلا اشکال فما یتفصی به هناک عن الاشکال یتفصی به فی المقام.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۶۸

....

و حل الإشکال فی جمیع موارد العدول هو ان مقتضی القاعدة الأولیة علی القول بالطریقیة کما هو الحق عند أصحابنا الإمامیة هی إعادة الأعمال التی اتی بها علی طبق فتوی السابقة، لأنه بالفتوی الثانیة یستکشف عدم مطابقتها، و غایتها انه کان معذورا فیما اتی به علی طبقها قبل کشف الخلاف.

نعم لو قام دلیل عام علی صحة ما اتی به، کما ادعی الإجماع علی ذلک فی الجملة، و سنشیر إلیه فی ذیل مسئلة (۵۳) فتنقلب القاعدة الأولیة الی عدم الإعادة فی الوقت، و عدم القضاء فی خارجه من غیر فرق بین کون العدول موجبا للعلم الإجمالی بل التفصیلی بالبطلان أم لا یستلزم شیئا منهما، لکفایة صحة الأعمال تعبدا فی ترتب الأعمال اللاحقة المترتبة علی صحتها فارتقب حتی حین.

اما لو نوقش فى الإجماع، و لم يقم دليل عام على الاجتزاء بالأعمال السابقة فلا بد من ملاحظة دليل كل مورد بخصوصه، فان دل على الاجتزاء، فنقول بالكفاية و الا فلا.

و قد ورد فى باب الصلاة صحيحة زرارة «۱» نطاقها عدم إعادة الصلاة الا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، الركوع، و السجود.

فعلى مسلك المشهور من اختصاص لا تعاد بالناسى، فلا تنفع المقام، لأن الإخلال فيه لم يكن عن نسيان، بل كان عن عمد و التفات، مستندا إلى رأى المجتهد الأول.

نعم ان قلنا بشمول لا تعاد لموارد الجهل عن قصور- كما لا يبعد- إذا اتى بالعمل متقربا اليه تعالى، كما قرر فى محله، و القدر المتيقن الخارج عن دليل لا تعاد صونا لدليل الجزئية، أو الشرطية، عن اللغوية هو خروج ترك الاجزاء و الشرائط عمدا عن نطاق لا تعاد فيعم صورتى النسيان و الجهل القصورى.

---

(۱) و هى ما رواه زرارة عن ابى جعفر (ع) قال: لا تعاد الصلاة الأمن خمسة:

الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. أوردها فى الوسائل فى أبواب متعددة بمناسبات، أورد تمامها فى الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة ح/ ۱۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۶۹

....

فالقاعدة الثانوية فى الصلاة تقتضى عدم الإعادة فضلا عن القضاء فيما إذا كان النقص فيها بسبب التقليد الأول فى غير الخمسة المستثناة، و الإعادة فى الخمسة المستثناة.

أما الإعادة فى الخمسة فواضحة، و اما عدم الإعادة فى غير الخمسة ففيما إذا كان عمله السابق مستندا الى فتوى المجتهد الأول فلوضوح ان المفروض من أظهر موارد الجهل القصورى.

هذا إذا كان فى الوقت.

و اما القضاء فحيث انه بأمر جديد كما قرر فى محله، و موضوعه، عنوان الفوت فان كان مستند فتوى الذى يريد العدول اليه امارة فحيث ان لوازم الامارة حجة فيثبت بذلك عنوان الفوت فيجب عليه القضاء.

و اما ان كان مستند فتواه غير الامارة، كما إذا شك فى الإتيان و عدمه، كاستصحاب عدم الإتيان بالواجب و لا يكاد يثبت بذلك عنوان الفوت فلا يجب القضاء هذا.

و لا يخفى ان لا تعاد لا تكاد تنفع مسئلة القصر و التمام بل لا بد فيها من الإعادة فى الوقت، فضلا عن القضاء خارجه إذا عدل الى من يفتى بوجوب التمام لان النقص فى الركعتين، فيكون داخلا فى الخمسة المستثناة.

فظهر مما ذكرنا ان غاية ما يقتضيه هذا الوجه هو لزوم الاحتياط و تكرار العمل الذى اتى به حسب فتوى المجتهد الأول لا عدم جواز العدول.

الوجه الثالث: و هو قريب من الوجه السابق و مقتبس منه أشار إليه المحقق الأصفهانى:

«و هو ان العدول يستلزم أحد الأمرين على سبيل منع الخلو، و لا يمكن المساعدة على شىء منهما، اما التبعيض فى المسئلة الكلية، أو نقض آثار الأعمال السابقة إذا قلد المجتهد الثانى فى المسئلة الكلية» «۱».

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۱۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۷۰

....

و ذلک لان أحد المجتهدین فی الفرض المتقدم إذا أفتی بوجوب القصر مثلا و الأخر بوجوب التمام فیه، فاذا قلد المکلف أحدهما فقصر صلاته، ثم عدل إلی الأخر، و أتم فیها، فاما نلتزم بصحة کلتا الصلاتین، حیث قلد أحد المجتهدین فی واقعة من تلک المسئلة، و قلد الأخر فی الوقائع المستقبلة منها و هو معنی التبعیض فی المسئلة الکلیة.

أو نلتزم ببطلان ما صلاه أولا فیجب علیه اعادة ما صلاه قصرا، و الالتزام بکل منها کما تری.

و فیه: انه قد أشرنا ان هذا الوجه مقتبس من الوجه المتقدم فجوابه یظهر مما ذکرناه فی دفعه، و حاصله:

ان مورد الفتوی دائما هو المسئلة الکلیة دون کل جزئی من جزئیاته، فلا یلزم من العدول، التبعیض فی المسئلة الکلیة.

نعم یلزم من العدول نقض آثار الوقائع المتقدمة، و لا مناص من الالتزام به لمخالفتها لما هو الحجة فعلا علی المکلف، و قد أشرنا ان القاعدة الأولیة تقتضی عدم الاجزاء، الا ان یقوم دلیل علی الاجزاء.

و بالجملة أحد الأمرین، و هو التبعیض فی المسئلة الکلیة غیر لازم، و الأمر الأخر و هو بعض آثار الوقائع المتقدمة، و ان کان لازما، الا انه لیس فی الالتزام به ای محذور کما هو الشأن فی موارد العدول الواجب کما أشرنا.

الوجه الرابع: الاستصحاب.

تقریبه ان فتوی المجتهد الأول بأخذها، و الالتزام بالعمل بها صارت حجة فعلیة فی حقه فان شک فی کون الأخذ، و الالتزام علة لحجیة فتواه حدوثا، و بقاء حتی یتعین البقاء علی فتواه، أو انه علة لحجیة فتواه حدوثا حتی لا یتعین علیه البقاء فمع الشک فی ذلک یستصحب حجیة فتواه الفعلیة و نتیجة ذلک عدم جواز العدول الی المجتهد الأخر لأنه لا معنی لحکمین فعلیین لشخص واحد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۷۱

....

و فیه: انه أشرنا فی ذیل الوجه الثانی لجواز العدول بعض الکلام فی عدم استقامة جریان هذا الاستصحاب للشک فی بقاء الموضوع المعتبر إحرازه فی جریان الاستصحاب، و معارضته باستصحاب الحجیة التخییریة الثابتة قبل الأخذ بفتوی أحدهما

الوجه الخامس: قاعدة الاشتغال

هذا الوجه عمدة مستند القائل بعدم جواز العدول.

یمکن تقریبه علی کل من مذهبی الطریقیة، أو السببیة و الموضوعیة، فی الطرق و الأمارات.

اما تقریب الاشتغال علی القول بکون حجیة الطرق و الأمارات من باب الطریقیة، کما هو الحق من مذهب الإمامیة فهو انه بعد تنجز أحکام الشریعة بالعلم الإجمالی یستقل العقل تحصیلا للمؤمن من العقاب بلزوم امتثالها، أو إتیان ما جعله الشارع مبرءا للذمة تعبدا.

و لا- إشكال فى مفروض المقام فى حجية فتوى المجتهد الأول الذى أخذ فتواه و الشك انما هو فى كونها حجة تعيينية فى حق المكلف، أو تخييرية فالعمل بفتواه مبرء للذمة بخلاف العمل بفتوى المجتهد الثانى فإنه مشكوك فيه فيكون المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية و قد تقرر فى محله ان العقل يحكم بلزوم الأخذ بمحتمل التعيين و هو فى المقام ليس الا فتوى المجتهد الأول.

و اما تقريب الاشتغال على القول بكون حجيتها من باب السببيّة و الموضوعيّة فلان الفتويين المتعارضتين تدخلان فى باب التزاحم، و العقل يحكم فى المتزاحمين كإنقاذ الغريقين بالجمع بينهما مهما أمكن، فان لم يقدر على الجمع بينهما فالواجب الأخذ بما هو أهم ان كان معلوما، أو ما هو محتمل الأهميّة، و الا فالتخيير.

ففى المقام حيث ان الفتويين متعارضتان لا يتمكن من امتثالهما معا فالواجب الأخذ بأحدهما، و حيث ان فتوى المجتهد الأول محتمل الأهمية فيتعين الأخذ بها.

و بعبارة أخرى المكلف فى الحكمين المتعارضين لما لم يتمكن من امتثالهما

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۷۲

....

معا لم يمكن التحفظ على إطلاق خطابيهما، و حيث انه متمكن من امتثال أحدهما فلا موجب لكلا الخطابين على سبيل الإطلاق، بل لزم التحفظ على إطلاق الخطاب فى أحدهما إذا كان مهما، أو محتمل الأهمية، أو لزوم تقييد إطلاق كل منهما بعدم الإتيان بالآخر لو لم يكن أحدهما كذلك.

و فى المقام حيث ان فتوى المجتهد الأول محتمل الأهمية فيؤخذ بإطلاقه و يقيد بذلك إطلاق فتوى المجتهد الثانى.

فظهر مما تقدم عدم تمامية ما استدل به لجواز العدول و لم تخلو الوجوه التى استدل بها لعدم جواز العدول عن إشكال إلا هذا الوجه فقاعدة الاشتغال تقتضى عدم جواز العدول فالأحوط الأقوى هو عدم جواز العدول من مجتهد حى إلى مجتهد مساو له فى الفضيلة.

هذا كله فى جواز العدول من حى إلى حى.

حكم العدول عن الحى إلى الميت له صور يختلف الحكم بحسبها

اشارة

بقى الكلام فيما إذا عدل عن الميت إلى الحى فهل له العدول الى الميت أم لا؟.

فنقول لا- يخفى انه لا يصح الاتكال و الاستناد بآراء المجتهد بعد موته للشك فى حجيتها بعد ما عرفت من اعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى فلا- بد من المراجعة الى من تكون فتواه حجة فى حقه من الأحياء، فهو اما يكون مساويا للميت من حيث الفضيلة، أو يكون اعلم منه، أو بالعكس.

فان كان الميت اعلم و قلنا بوجوب تقليد الميت عند العلم بالمخالفة بينهما، كما سيمرّ بك، و جوزنا تقليد الميت فكان الواجب عليه البقاء على تقليد الميت فعدوله إلى الحى بلا وجه و غير واقع محله فعليه العدول الى الميت الأعلم.

و ان كان الحى اعلم فيجب تقليده و لا يجوز العدول منه الى الميت.

و ان كانا متساويين فقد تقدم آنفا ان الأحوط الأقوى عدم جواز العدول من

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۷۳

....

أحد المجتهدين المتساويين الى الأخر إذا كانا حيين فما ظنك فيما إذا كان المعدول اليه ميتا.

و قد تقدم عدم تمامية الوجوه التى استدل بها لعدم جواز العدول من أحد المجتهدين المتساويين الحيين الى الأخر سوى قاعدة الاشتغال.

وجهان لعدم جواز العدول عن الحى إلى الميت

اشارة

و لكن ربما يوجه عدم جواز العدول من الحى إلى الميت فى المفروض بوجهين.

الوجه الأول: ما فى المستمسك من انه من التقليد الابتدائى الذى قام الإجماع على المنع عنه «۱».

و ربما يوجه ذلك بأنه ان قلنا بان التقليد هو الالتزام كما ذهب اليه الماتن (قدس سره) فظاهر لان المكلف بعد رفع اليد عن الالتزام بقول الميت و الالتزام بقول الحى يكون مقلدا له فيكون رجوعه الى الميت بعد ذلك تقليدا ابتدائيا.

و اما ان قلنا بان التقليد هو العمل المستند بفتوى الغير و قلنا بكفاية الرجوع فى جواز البقاء فلان مجرد الالتزام بفتوى الحى من دون ان يعمل على طبقه لا يوجب صدق العدول فلا يضر ببقائه و تقليده السابق فلا يكون رجوعه اليه تقليدا ابتدائيا.

الا ان يقال بكفاية الالتزام بفتوى الحى فى صدق العدول الى الميت و لا يعتبر فى تحقق التقليد فى صدق مفهوم العدول فيكون الرجوع الى الميت رجوعا ابتدائيا لرفع اليد عن التزامه السابق.

الوجه الثانى: ان حجية فتوى الميت بعد العدول منه الى الحى مشكوكة و الأصل عدمها.

و لكن الذى يقتضيه النظر عدم تمامية الوجهين:

اما الوجه الأول: فواضح لان التقليد الابتدائى عبارة عما إذا لم يراجع

---

(۱) مستمسك العروة الوثقى/ ج ۱/ ۲۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۴

....

و لم يسئل عن حكم المسئلة قبل موت المجتهد، أو لم يعمل برأيه قبل موته بناء على اعتبار العمل فى جواز البقاء و المفروض خلافه لأنه كان مقلدا له بأى معنى فرض ثم رجع منه الى الحى فلم يكن عدوله الى الميت تقليدا ابتدائيا، و لعله واضح.

و اما الوجه الثانى: فلان مقتضى الأصل فى المفروض بناء على جريانه هو استصحاب الحجية كما لا يخفى.

الا ان یرجع الی أصل الاشتغال من باب دوران الامر بین التعیین و التخییر و هو الذی ذهبنا إلیه فی عدم جواز العدول من الحی إلی الحی فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۷۵

[مسئلة ۱۲- تقلید الأعلم]

اشارة

مسئلة ۱۲- یجب تقلید الأعلم مع الإمکان علی الأحوط (۱) و یجب الفحص عنه (۲)

---

(۱) بل علی الأقوی فیما إذا علم بوجود الأعلم خارجا- و لو إجمالا- أو احتمل اعلمیة واحد منهما، أو منهم، و علم مخالفة فتواه مع غیره فیما هو محل الابتلاء، و کانت فتوی الأعلم، أو محتمل الأعلمیة موافقة للاحتیاط بالنسبة إلی فتوی غیر الأعلم، فإذا لم یعلم بوجود الأعلم، أو لم یعلم مخالفته معه علی تقدیر وجوده، أو علی تقدیر مخالفته تکون فتوی غیر الأعلم موافقة للاحتیاط فلا یجب تقلید الأعلم، و الظن بالأعلمیة أو بالمخالفة، ان کان معتدا به فملحق بالعلم، و الا فملحق بالاحتمال.

(۲) فی إطلاقه منع، و انما یجب الفحص إذ أعلم، أو قامت الحجة علی وجود الأعلم، و لو إجمالا، أو احتمل اعلمیة واحد منهما، أو منهم و علم مخالفة فتواه مع غیره فیما هو محل الابتلاء، و عدم موافقة فتوی غیره للاحتیاط بالإضافة إلیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۷۶

....

أقول: توضیح المرام فی هذه المسئلة یستدعی البحث عن جهات.

الجهة الأولی تصویران لاعتبار الأعلمیة

اشارة

ان اعتبار الأعلمیة، و تقدیم الأعلم علی غیره یتصور علی نحوین.

الأول: ان یراد انحصار الحجیة فی کل عصر و زمان بشخص واحد و هو الأعلم.

الثانی: ان یراد ترجیحه علی غیره عند التعارض.

و بعبارة أخری عند تعدد الفقهاء و اختلافهم فی الفضیلة هل لا تکون فتوی المفضول حجة أصلا بحیث یکون ترجیح نظر الفاضل علیه من باب ترجیح الحجة علی غیر الحجة، أو یکون لفتواه حجیة ذاتیة، و لکن یرجح نظر الفاضل علیه نظیر تقدیم أحد الخبرین المتعارضین حیث انه من باب ترجیح أقوی الحجتین علی الأخری.

و لا یخفی ان اعتبار الأعلمیة علی النحو الأول یرتضع من ثدی الإمامة، و من فروعها بلحاظ ان الفقیه واسطة بین الامام المعصوم علیه السّلام، و بین الأمة الإسلامیة، کما ان الامام علیه السّلام واسطة بین النبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و بینهم و قد نصب الامام علیه السّلام الفقیه مقام نفسه کما نصب النبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله الامام بعده.

فکما ان الحجة فی کل عصر منحصرة بإمام معصوم واحد فلیکن الأمر فی المفتین، و المجتهدین کذلک، فتکون الحجة من بینهم منحصرة بشخص واحد منهم و هو أعلمهم و رأی غیره لیس بحجة، فتکون الأعلمیة من مقومات الحجیة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۷

....

فعلى هذا لا يكون رأى غير الأعلم حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى نفسه فلا يجوز للمجتهد المفضول اتباع نظر نفسه، بل يجب عليه اتباع نظر الأعلم، كما هو الشأن فى مجتهدى عصر الامام عليه السّلام حيث يجب عليه اتباع نظره عليه السّلام و لا يجوز مخالفته باتباع نفس نظره.

و بالجملة لا يجوز لأحد و لو كان مجتهدا التخطى عن رأى الأعلم.

لا يمكن ارادة المعنى الأول فى مرجع الفتوى

و الذى يقتضيه النظر و التأمل هو عدم إمكان المساعدة على ارادة هذا المعنى لعدم دلالة دليل من آية، أو رواية، أو عقل، على ذلك، و يبعد جدا ان يكون ذلك مراد الأصحاب بل المعلوم خلافه.

و كم فرق بين الامام المعصوم عليه السّلام و المجتهد لان المجتهد المخالف للأعلم يرى خطأ الأعلم و هو بمكان من الإمكان بخلاف المخالف نظره للإمام عليه السّلام- لو فرض- فإنه يقطع بخطاء نفسه واقعا، و كيف يعقل تكليف من يرى خطأ غيره. و لو كان اعلم، و يؤمر باتباعه و لعله واضح إلى النهاية.

تقريب كون المراد بالأعلمية المعنى الثانى

و من القريب جدا بل من المعلوم من أصول المخطئة ان يكون مرادهم باعتبار الأعلمية اعتبارها من حيث المرجحية، و هو الحق لأن رأى كل منهما أمارة إلى الحكم الواقعى المجعول غاية الأمر يرجح رأى الأعلم على غيره حال المعارضة.

يشهد لذلك بأنه لو لم يكن لرأى المفضول أمارية و كاشفية لم يكن للمراجعة اليه، عند فقد نظر الفاضل، وجه، و يكون المراجعة اليه، و المراجعة إلى الجاهل سيان، مع ان الوجدان و العقل اصدقا شاهد على خلافه.

فلرأى كل منهما كاشفية و طريقية و حجية، غاية الأمر لا يكون رأى المفضول مع رأى الفاضل حجية فعلية بل حجية شأنية، و الحجة الفعلية انما هى رأى الفاضل فيكون وزان تقديم الأعلمية وزان تقديم أحد الخبرين على الأخر فكما يؤخذ بذى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۸

....

المزية منهما، و يقدم على الأخر الفاقد لها فكذلك يؤخذ برأى الفاضل و يقدم على رأى المفضول.

فعلى هذا يكون لكل من نظرى الفاضل، و المفضول كاشفية ذاتية غاية الأمر تكون رأى الفاضل حجة فعلية و رأى المفضول عند ذلك حجة شأنية، و لذا يرجع اليه عند فقد الفاضل، أو خروجه عن صلاحية التقليد، و لا يرون لرأيه عند ذلك الا ما كان لرأى الفاضل من الكاشفية.

و بما ذكرنا يندفع ما ربما يتوهم ان وزان فتوى المفضول عند المعارضة مع فتوى الفاضل وزان الأصل مع الامارة فكما لا مورد للأصل عند الامارة فكذلك لا يكون لرأى المفضول حجية شأنية عند ذلك.

توضيح الدفع: ان كاشفية فتوى كل من الفاضل، و المفضول كشفا ناقصا مما هو ذاتى لهما، و لا معنى لإعطاء الكاشفية لما لم تكن

واجدة لها بخلاف الأصل فإنه وظیفة شرعت عند فقد الدلیل الاجتهادی، و الامارة.

الجهة الثانیة فی الأقوال فی لزوم تقلید الأعلم و عدمه

اختلفوا فی لزوم تقلید الأعلم، و عدمه علی أقوال.

حکی القول بوجوب تقلید الأعلم عن جملة من کتب الأصحاب. کالمعارج و الإرشاد، و النهایة، و التهذیب، و الدروس، و القواعد، و الذکری، و الجعفریة، و جامع المقاصد، و تمهید القواعد، و المعالم، و الزبدة، و حاشیة المولی صالح علی المعالم.

و قال شیخنا العلامة الأنصاری المشهور علی تعین العمل بقول الأعلم، بل لم یحک الخلاف فیه عن معروف «۱».

بل عن النهایة انه کلام من وصل إلینا کلامه، و عن المحقق الثانی التصریح

---

(۱) رسالة التقلید/ ۷۶.

....

بدعوی الإجماع علیه، و عن ظاهر علم الهدی فی الذریعة کونه من مسلمات الشیعة، و عن منیة الشهید الثانی انه لا یعلم فی ذلک خلافا.

و لکن عن جماعة ممن تأخر عن الشهید الثانی التخییر بین الفاضل، و المفضول وفاقا للحاجبی، و العضدی، و القاضی، و جماعة من العامة، و حکی استظهاره من صاحب الفصول.

لم استحضر مقالة هؤلاء القائلین بوجوب تقلید الأعلم حتی یعلم أنهم قائلون بذلک مطلقا، أو فی خصوص ما إذا علم تفصیلا اختلاف فتوی الفاضل و الأفضل، أو بالأعم مما علم تفصیلا أو إجمالا.

ثم انه لم یعلم ان القائلین بالوجوب فی صورة اختلاف الفتوی تفصیلا أو أو إجمالا- هل یوجبونه مطلقا حتی فیما إذا کانت فتوی الأعلم مخالفة للاحتیاط، أو مخالفة للمشهور أو للأعلم منهما من الأموات و الأحیاء أو خصوص ما إذا کانت فتوی الأعلم موافقة للاحتیاط، أو للمشهور، أو للأعلم منهما.

و کیف کان حدثت، فی الأدوار المتأخرة و فیما قارب عصرنا بل فی عصرنا هذا أقوال عدیدة و إلیک الإشارة إلی عمد الأقوال فی المسئلة.

فمنهم: من ذهب الی وجوب تقلید الأعلم مطلقا.

و منهم: من أوجبه عند العلم بمخالفة فتواه لفتوی غیره تفصیلا، أو إجمالا فی المسائل المبتلی بها.

و منهم: من احتاط لزوما تقلید الأعلم مطلقا مع الإمکان و أوجب الفحص عنه و منهم: من احتاط فیما إذا علم بوجود الأعلم، و مخالفته مع غیره فیما هو محل الابتلاء، و عدم موافقة غیره للاحتیاط.

و منهم: من ذهب الی التخییر بین الأعلم و غیره.

الی غیر ذلک من الأقوال التی یجدها المتتبع.

الجهة الثالثة فیما یقتضیه عقل العامی فی نفسه- من غیر تقلید فی المسئلة- و ان وظیفته هل هی الرجوع الی الأعلم أو مخیر بین الرجوع الیه و الرجوع الی غیر الأعلم.

اشارة

قد أشرنا عند قول الماتن فى المسئلة الاولى: يجب على كل مكلف إلخ:

أن مسئلة التقليد، و رجوع الجاهل الى العالم أمر فطرى لا سبيل للتقليد فيها، و نقول هنا أيضا ان من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، و ان بلغ من العلم ما بلغ فأول ما يدركه عقله بعد لزوم المراجعة إلى العالم، و الفقيه و ما يلزمه فطرته السلمية عن التشكيكات المدرسى هو الرجوع الى الأعلم، و يرى بحسب فطرته ان آراء الأعلم أقرب الى الواقع من غيره، بل يرى نفسه فى خطر عظيم إذا لم يؤد وظيفته على طبق آراء الأعلم، و لعمر الحق انه واضح لا سترة فيه بل جار فى جميع أموره المهمة: دنيوية كانت أم أخروية.

و ان كنت مع ذلك فى شك مما ذكرنا فاختبر عقلاء قومك و ملتك الذين لم يشب أذهانهم بالتشكيكات المدرسية فترى بنائهم العملى على ما ذكرنا، بل ينادونك، و يناجونك بما اوعزناه فتدبر:

و لتوضيح المقال بنحو لا يشوبه شك نشير الى ما افاده المحقق الأصفهانى (قدس سره) و وافقه بعض الأساطين دام ظله.

بيان من المحقق الأصفهانى فى حكم عقل العامى بلزوم تقليد الأعلم

و هو انه لو التفت من لم يبلغ درجة الاجتهاد الى تنجز الأحكام الشرعية عليه بالعلم الإجمالى، و انه ليس بمطلق العنان فى أفعاله و تروكه قبال تلك الأحكام، و بعد عدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، لا طريق له الى امتثالها لا بآراء المجتهدين و لو بملاحظة بناء العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة فيستقل عقله بلزوم تقليد الأعلم خصوصا عند العلم بمخالفة فتوى الأعلم مع غيره لدوران الأمر عند ذلك بين التعيين و التخيير فى الحجية، و العقل يستقل بلزوم ترجيح محتمل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۸۱

....

التعيين «۱».

فتحصل ان عقل غير البالغ درجة الاجتهاد يستقل بلزوم المراجعة الى من يقطع بحجية رأيه و هو الأعلم عند دوران الأمر بين فتواه و فتوى غيره المعارضة لرأيه- سواء استند فى مشروعية التقليد الى عقله الارتكازى، أو بناء العقلاء، أو دليل الانسداد- و اما الرجوع الى غيره فمشكوك فيه فلا يغنى من الحق شيئا، و ليس كل ذلك تقليدا، و الا لزم الدور و هو ظاهر.

و لا يخفى انه بعد المراجعة إلى الأعلم ان كانت فتواه جواز تقليد غير الأعلم فيصح له تقليده عند ذلك، و كم فرق بين الحالتين كما لا يخفى على اللبيب.

الجهة الرابعة فيما يقتضيه وظيفة المجتهد حسبما يتظهره من الأدلة العقلية و النقلية فى الإفتاء بلزوم تقليد الأعلم أو جواز تقليد غيره.

اشارة

قبل ذكر أدلة كل من القائلين بلزوم تقليد الأعلم، أو جواز تقليد غيره نشير الى ما تقضيه القاعدة، و الأصل الاولى فى المسئلة لو لم يتم شىء من أدلة الطرفين.

و حيث ان باب التقليد و أخذ الفتوى من المجتهد عند أصحابنا الإمامية ليس من باب السببية، و لم يحدث بأداء نظر المجتهد الى

وجوب شىء، أو حرمته مثلا مصلحة ملزمة، أو مفسدة كذلك فى المؤدى، بل غاية ما هناك هى ان آراء المجتهد طرق إلى الأحكام الواقعية، كما هو الشأن فى سائر الطرق، و الأمارات المعتبرة، و ليس لها الا التنجيز فى صورة الإصابة، و التعذير عند المخالفة.

فعلى هذا لا يهمنا تقرير الأصل على السببية فنقتصر على تقريره على الطريقية فنقول:

ان الأصل قد يقرر تارة بنحو ينتج عدم لزوم تقليد الأعلم، بل يكون مقتضاه التخيير بين الأخذ بفتوى الأعلم، و بين فتوى غيره.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۳۳- التنقيح ج ۱/ ۱۳۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۸۲

....

و اخرى بنحو ينتج لزوم الأخذ بفتوى الأعلم فالكلام يقع فى موردين.

المورد الأول فى تقرير الأصل بنحو لا يوجب الأخذ بفتوى الأعلم و ذلك بتقريبين.

التقريب الأول: هو انه إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة لا ثالث لهما يحكم العقل بعد عدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه بتخيير العامى فى الأخذ بفتوى أيهما شاء فبعد الأخذ، و العمل بفتوى أحدهما لو صار الأخر اعلم يشك فى بقاء التخيير و عدمه، فيستصحب، و بالقول بعدم الفصل يتم التخيير فى غير المفروض و حكم العقل فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و ان كان بالتعيين- و هو الأخذ بفتوى الأعلم فى المفروض- الا انه إذا لم يكن هناك دليل على التخيير، و استصحاب التخيير كما ذكرنا حاكم عليه.

و فيه أولا: ان حكم العقل بالتخيير انما هو بمناط تساويهما فى الفضيلة، و لذا لو كانت لأحدهما مزية، أو محتمل المزية لا يكاد يحكم العقل بالتخيير، و هو واضح.

و غاية ما يستفاد من قانون الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هو استكشاف الحكم الشرعى على العنوان الذى حكم به العقل لا أزيد.

نعم يحتمل طرو ملاك للتخيير فى الشرع عند زوال ملاك العقل، و لكن لا دليل على إثباته، لأن استصحاب شخص الحكم السابق لا يجرى لأن الحكم الشرعى المنكشف انما هو على عنوان المتساويين، و قد زال.

و استصحاب الكلى- و هو الجامع بينهما- غير مفيد لما ذكرنا من ان استصحاب الكلى القسم الثالث و ان كان جاريا فى نفسه الا انه لا بد و ان يكون حكما شرعيا، أو موضوعا لذى حكم شرعى، و من الواضح ان الجامع بين الحكمين لم يكن حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى بل أمر انتزاعى اختراعى، و الحكم المنكشف شرعا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۸۳

....

هو حكم واحد لعنوان المتساويين.

و بما ذكرنا يظهر ان استصحاب الكلى إذا لم يكن حكما شرعيا، و لا موضوعا لذلك لا يكاد يجرى، سواء كان من استصحاب القسم الأول، أو الثانى، أو الثالث و ثانيا: لو سلم جريان هذا الاستصحاب لأمكن ان يقال من طرف المقابل بنحو أخر ينتج عدم التخيير.

و ذلك لأنه عند انحصار المجتهد فى شخص واحد، يجب تقليده متعينا و لم يجز له تقليد غيره فبعد ان ترقى و صار غير المجتهد،

مجتهدا، و مساویا لآخر فی الفضیلة یشک فی کون المقلد مخیرا عند ذلک أم لا- لاحتمال تعیّن فتوی المجتهد السابق فی حقه فیستصحب لزوم المراجعة علی المجتهد السابق، و یتم فی غیره بالقول بعدم الفصل.

و ثالثا: انه لا معنی، و لا وجه للتمسک فی المسئلة العقلیة بالقول بعدم الفصل و لعله واضح.

التقریب الثانی: هو انه لو انحصر المجتهد- العیاذ باللّه- فی الخارج بشخص واحد یتعین علی العامی تقلیده، فلو وجد مجتهد أخر فصار اعلم من المجتهد الذی تعین علی العامی تقلیده، فیشک فی بقاء وجوب المراجعة إلیه فیستصحب بقاء التعین و لا یجب تقلید الأعلم و یتم فی غیر الفرض بالقول بعدم الفصل.

یظهر النظر: فی هذا التقریب مما ذکرناه فی تضعیف التقریب المتقدم من تبدل الموضوع، لان وجوب المراجعة الیه کان بملاک انحصار المجتهد به، و قد وجد مجتهد أخر أعلم منه فالموضوع غیر باق فلا معنی لاستصحاب تعیّن البقاء علی ما کان بعد وجود مجتهد آخر اعلم منه، مع انه کما أشرنا لا وجه للتمسک فی المسئلة العقلیة بمثل القول بعدم الفصل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۸۴

المورد الثانی فی تقریر الأصل بنحو ینتج لزوم الأخذ بفتوی الأعلم و ذلک أیضا بتقریبین.

التقریب الأول: هو انه لا- ینبغی الإشکال فی ان جمیع الناس مکلفون بالأحکام الواقعیة، فلا- بد من امتثالها بنحو یعلم تفصیلا فراغ العهدة عنها أو یظن بالظن الاطمئنانی کذلک- الذی هو کالعلم- بل هو العلم عرفا، أو العلم إجمالا بالاحتیاط و لا یجوز التنزل، و الاکتفاء بغیرها فی مقام الامتثال الا مع قیام الدلیل علیه.

و حیث قام الإجماع، و الضرورة علی عدم لزوم الامتثال التفصیلی بقسمیه، بل الإجمالی أیضا حفظا للنظام، بل یصح ان یقال بعدم الجواز لاستلزامه اختلال النظام کما لا یخفی، مع ما نشاهده من معهودیة مراجعة الجاهل الی العالم المتلقاة یدا عن ید، و خلفا عن سلف الی عصر أئمة أهل البیت علیهم السّلام.

و بعد المعهودیة فی عصرهم، و عدم الردع منهم، یستکشف رضاهم به، فلو شککنا فی اعتبار الأعلمیة فی ذلک، بلحاظ انه قد یقال ان القدماء الی زمان الشهید (قدس سره) قائلون بوجوب تقلید الأعلم، و القول بالتخییر بینه، و بین غیر الأعلم ولیدة الأعصار المتأخرة.

فاذا القدر المتیقن من الخروج عن حرمة العمل بالظن هو العمل بفتوی الأعلم و اما فتوی غیره فمشکوک فیه، فقاعدة الاشتغال تقضی بلزوم الفراغ الیقینی عما اشتغلت ذمته کذلک، و ذلک لا یکون الا بالعمل بفتوی الأعلم.

التقریب الثانی: هو ان المکلف بعد ما اشتغلت ذمته بالتکلیف لا- بد و ان یأتی بعمل یصلح للاحتجاج به علی مولاه، و بعد عدم وجوب الامتثال التفصیلی، و الإجمالی بل بطلانهما یدور امره بین کون فتوی الأعلم هو الحجة متعینا أو انه أحد فردی الحجة مخیرا، و القول الأخر فتوی المفضول، فالاحتجاج بفتوی الأعلم معلوم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۸۵

....

و یقینی بخلاف الاحتجاج بفتوی المفضول، فإنه مشکوک فیه، و کلما دار الأمر بین التعیین، و التخییر فی مقام الإطاعة، و الامتثال، و سقوط التکلیف الثابت فالعقل یحکم بالأخذ بما یحتمل التعیین، خصوصا بالنسبة إلی الطریق هذا.

فتحصل مما ذکرنا انه لو وصلت النوبة إلی الشک فی اعتبار الأعلمیة فی مرجع الفتوی فمقتضی الأصل لزوم الأخذ و العمل بفتوی الأعلم.

الجهة الخامسة فى ذكر أدلة الطرفين

اشارة

و الكلام يقع فى موردين.

المورد الأول فى ذكر ما استدل، أو يمكن ان يستدل به لجواز الرجوع الى المفضول مع وجود الأفضل.

اشارة

و ذلك من وجوه.

الوجه الأول: الآيات المباركات.

منها قوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۱».

تقريب الدلالة هو ان اختلاف أهل الذكر، و العلماء فى الفهم و الفتوى كثير شائع، و تساويهم من حيث الفهم، و العلم، و اتفاقهم فى الآراء قليل نادر، و المسئول فى الآية الشريفة، إما جميع أهل العلم، أو الواحد المعين منهم، أو الواحد غير المعين، و ارادة الأول مقطوع البطلان، و هو أوضح من ان يخفى، و لم يفهم العرف بل و لا أحد هذا المعنى من الآية، و اما الثانى، أو الثالث، فغير مراد كما لا يخفى، فاذا المراد بالاية الشريفة السؤال عمن شاءوا من أهل العلم و الذكر، فإطلاق الآية تقتضى بجواز الرجوع الى كل من كان من أهل الذكر، سواء كان غيره

---

(۱) الأنبياء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۸۶

....

أفضل منه، أولا، كانا مختلفين فى الفتوى أم لا.

و فيه: انه بعد الغض عن بعض المناقشات فى الآية الشريفة:- من اختصاص أهل الذكر ببنى إسرائيل بلحاظ سياق الآيات، فلا يعم غيرهم، أو اختصاصه بأئمة أهل البيت عليهم السّلام بلحاظ الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت فلا يشمل غيرهم، أو بلحاظ ان موردها النبوة، و هى أصل من أصول الدين بل من أساسها و لا بد فيها من العلم و المعرفة فلا تدل على المراجعة إلى الفقيه فى الفروع الفقهية- فغاية ما يستفاد منها- كما أشرنا فى الاستدلال بها لمشروعية التقليد- هى ان للجاهلين المراجعة الى أهل العلم و المعرفة، و العمل على طبق آرائهم، نظير ما يقال: ان المريض لا بد له و ان يرجع الى الطبيب، و لا إطلاق لها بالنسبة إلى صورة اختلاف أهل النظر فضلا عما إذا تعارض نظر الأفضل مع الفاضل.

و بالجملة الآية الشريفة بصدد إفهام المعنى العرفى الارتكازى، و هو رجوع الجاهل بكل حرفة، أو صنعة إلى العالم بها، فليس لها إطلاق يشمل صورتى المخالفة فى الفتوى، و الفضيلة أيضا.

و منها آية النفر

تقدم ذكر الآية الشريفة، و تقريب دلالتها، و ما يتعلق بها عند بيان مشروعية التقليد/ ۱۴۸ و حاصله:

انها تدل على وجوب التحذر العملى عند إنذار المنذر مطلقا سواء حصل له العلم بإنذار المنذر أم لا، و سواء كان هناك من هو اعلم منه أم لا.

و لكن أشرنا: ان الظاهر من الآية الشريفة هو التحذر النفسانى من إنذار المنذر و تخويفهم عباد اللّه عن الجحيم، و نيرانها، و حيّاتها، و عقاربها، و لا يكاد يحصل الانذار بمجرد الفتوى و الاخبار، و قد أيدنا المقال بما افاده سيد مشايخنا (قدس سره) فى حقائق الأصول فلاحظ.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۸۷

....

و بما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال للمدعى بايتى الكتمان و الشهادة «۱» فلا يهم ذكره، و من أراد فليلاحظ المفصلات.

الوجه الثانى: الروايات

اشارة

فمنها: مقبولة عمر بن حنظلة التى رواها المشايخ الثلاث محل الاستشهاد قول ابى عبد اللّه عليه السّلام.

من كان منكم ممن روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فانى قد جعلته عليكم حاكما الرواية «۲».

فقد دلت على نفوذ حكم من كان راويا لأحاديثهم و ناظرا فى حلالهم، و حرامهم و عارفا بأحكامهم و مقتضى إطلاقها نفوذ حكمه و ان كان هناك من هو أفضل منه و فى ذيل المقبولة قيّد إطلاق الصدر فى صورة اختلاف الحكمين، بترجيح ما حكم به أعدلهما، و أفقههما، و أصدقهما فى الحديث، و أورعهما، و عدم الالتفات الى ما حكم به الأخر ففى غير صورة الاختلاف فى الحكم يكون إطلاق الصدر محكما فيستفاد منه عدم اعتبار الأعلمية فى نفوذ الحكم.

و مورد المقبولة و ان كان القضاء، و فصل الخصومة، الا ان الحكم و القضاء تارة يكون فى الموضوعات، و اخرى فى الأحكام و هى كثيرة فللمقبولة إطلاق يشمل اعتبار الحكم فى الشبهات الحكمية بل يمكن ان يقال ان ظاهر قوله عليه السّلام حكم بحكمنا

---

(۱) المراد باية الكتمان قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ، وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِى الْكِتٰابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰاعِنُونَ. البقرة:

۲/ ۱۵۹.

و المراد باية الشهادة قوله تعالى وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهٰادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللّٰهِ وَ مَا اللّٰهُ بِغٰافِلٍ عَمّٰا تَعْمَلُونَ البقرة: ۲/ ۱۴۰، و قوله عز من قائل وَ لٰا تَكْتُمُوا الشَّهٰادَةَ، وَ مَنْ يَكْتُمْهٰا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ. البقرة: ۲/ ۱۸۲.

(٢) أو رد صدرها فى الوسائل فى باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح/ ١.

و ذيلها فى باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح/ ١.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٨٨

....

إلـخ. ظاهر فى الشبهات الحكميـة، و الشبهات الحكمية هى التى تكون أمرها، و رفع الشبهة عنها بيد الحاكم، فدلت على نفوذ حكم الحاكم فيما يرجع اليه و لو فى الشبهات الحكمية التى استنبطها.

و لازم نفوذ حكم الحاكم نفوذ فتواه المستندة لحكمه ضرورة انه لا معنى لاعتبار الحكم دون مستند الحكم.

فبعد حجية فتوى الحاكم فى باب القضاء يمكن تعميم حجية فتواه فى غير باب القضاء اما بتنقيح المناط، و إلغاء خصوصية باب القضاء أو الأولوية القطعية.

و ذلك بدعوى ان العرف لا يرى خصوصية باب القضاء فى نفوذ فتواه نظير إلغاء خصوصية الرجولية فى قوله عليه السّلام: الرجل يشك بين الثلاث و الأربع مثلا و تعميم حكم الشك لكل من الرجل و المرية.

بل يمكن ان يقال: ان فتوى الحاكم لو كانت حجة فيما يرتبط بحقوق الناس فاعتباره فيما يرجع الى حقوق اللّه اولى.

و لك ان تستفيد التعميم من قوله عليه السّلام فاذا حكم بحكمنا إلخ فإن الظاهر منه ان مقتضى حكمهم، و فتويهم بلحاظ كونهم عارفين بأحكامهم، و ناظرين فى حلالهم و حرامهم فجعل نظرهم، و رأيهم طريقا الى حكمهم فيعم اعتبار فتويهم فى غير باب القضاء.

أضف الى ذلك انه بمناسبة ذيل المقبولة حيث أنفذ حكم الأعلم عند الاختلاف فى الحكم، يمكن ان يستفاد ان لقوله عليه السّلام فى الصدر: من كان منكم إلخ إطلاق يشمل نفوذ حكم من كان كذلك و ان كان هناك من هو اعلم منه.

هذا غاية التقريب فى المقبولة لعدم اعتبار الأعلمية فى نفوذ الحكم و الفتوى و لكن ناقش بعض الأساطين دام ظله بضعف السند بلحاظ ان عمر بن حنظلة لم يرد فى حقه توثيق، و لا مدح، و ان سميت روايته هذه بالمقبولة، و كأنها مما تلقته

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٨٩

....

الأصحاب بالقبول، و ان لم يثبت هذا أيضا «١».

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ٢ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ١۴١٢ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج ١، ص: ٢٨٩

و لكن فى النفس فيما افاده نظر فعن شيخنا الشهيد الثانى (قدس سره) فى شرح الدراية: ان عمر بن حنظلة و ان لم ينص الأصحاب فيه بجرح و لا تعديل و لكن امره عندى سهل لأنى حققت توثيقه من محل أخر و ان كانوا قد أهملوه «٢».

و فى وجيزة شيخنا العلامة المجلسى (قدس سره): انه ممدوح و قد وثقه الشهيد الثانى «٣».

و قد ترجمه العلامة المامقانى (قدس سره) مفصلا، و ذكر بعض روايات تدل على وثاقة الرجل و مؤيدات لذلك الى ان قال الأقوى وثاقة الرجل «۴».

و ذکر العلامة التستری دامت برکاته روایات یمکن إثبات وثاقة الرجل الی ان قال. و قبول الأصحاب روایته ثم قال: و مستند خیار الرؤیة منحصر بروایته، و قد روی فی کیفیة الترجیح بین الخبرین المتعارضین وجوها لم یروها غیره «۵».

و لا یخفی انه یکفی فی اعتبار الروایة تلقی الأصحاب إیاها بالقبول، و اشتهارها عندهم بالمقبولة.

أضف الی ذلک وقوع صفوان بن یحیی فی سندها، و هو من أصحاب الإجماع مع انه قد عرفت منا عدم الاحتیاج إلی ملاحظة سند روایة واقعة فی مثل الکتب الأربعة و قد رواها المشایخ الثلاثة فی الکافی، و الفقیه و التهذیب.

فالروایة من حیث السند لا غبار علیها کما علیه الأصحاب هذا ما یتعلق بسند المقبولة.

و اما دلالتها فلا ینبغی الإشکال فی دلالة المقبولة علی نفوذ حکم الحاکم فی

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۱۴۳.

(۲) تنقیح المقال ج ۲/ ۳۴۲.

(۳) الوجیزة/ ۷۸.

(۴) تنقیح المقال ج ۱/ ۳۴۲.

(۵) قاموس الرجال ج ۷/ ۱۸۳/ ۱۸۴.

....

کل من الشبهات الموضوعیة، و الحکمیة و مقتضاها کما ذکر حجیة فتواه المستندة للحکم، و لکن التعمیم لحجیة فتوی الفقیه بأحد الأنحاء المذکورة مشکل، و تخرص بالغیب لعدم العلم بملاکات الأحکام لغیر علام الغیوب، و من خصّیهم بمعرفتها مع ما تری من الاختلاف فی المتشابهات، و الجمع بین المتخالفات ا لا تری؟! ان الصلح مثلا یشبه بالبیع، مع ان اختلافهما فی الأحکام کثیر، و الربا مثل البیع، و قد أحل اللّه البیع و حرم الربا الی غیر ذلک.

نعم یمکن إلغاء الخصوصیة، و تنقیح المناط بل إثبات الأولویة فی بعض الموارد الا ان المقام لیس منها.

و ذلک لان مورد إلغاء الخصوصیة و تنقیح المناط هو ما إذا القی أمر إلی العرف و العقلاء، فاذا فهموا منه ان المذکور من باب ذکر المثال، و انه أحد مصادیق الحکم کقول زرارة: أصاب ثوبی دم رعاف، حیث یفهم العرف و العقلاء منه انه لا خصوصیة لدم رعاف زرارة، و لا لثوبه، بل و لا الثوب. فی ترتب الحکم و انما أخذ مثالا لموضوع ملاقی الدم فینسحب الحکم المعلق فی ظاهر الخبر علی اصابة دم رعاف زرارة بثوبه: إلی اصابة الدم بل النجس الرطب بکل شیء.

و کالمثال المذکور فی الاستدلال لإلغاء الخصوصیة، قوله علیه السّلام: الرجل إذا شک إلخ فإنه إذا عرض علی العرف فلا یفهم منه خصوصیة، للرجولیة فی أحکام الشک بل یری ان الموضوع لها کل مکلف، الی غیر ذلک من الأمثلة.

فإذا احتمل دخالة خصوصیة معتدة بها فی مورد لترتب الحکم علیه فلا یصح إلغاء الخصوصیة و التعدی منه الی الفاقد لها، و ما نحن فیه من هذا القبیل ضرورة أن للقضاء، و الحکومة خصوصیة لم تکن فی الإفتاء لأنها لفصل الخصومة، و إطفاء النائرة، و اراحة الرعیة، و قلما یمکن التصالح، و الاحتیاط أو الحکم بالتخیر فیها بل ربما یوجب ذلک امتداد الخصومة و بل اشتداد نائرة الخلاف، فاذا اعتبر حکم فقیه فی مورد القضاء فلا یکاد یمکن انسحابه فی باب الإفتاء التی لم توجد تلک الخصوصیة فیه الا بدلیل.

....

و بما ذكرنا تعرف حديث الأولوية، لأن الأولوية القطعية انما هى فى مورد إذا القى الى العرف يفهمه ذلك من دون فكر، و روية، كحرمة ضرب الوالدين من حرمة (الاف) لهما المستفادة من قوله تعالى فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ «۱».

و أنت خبير بان المقام ليس منها لما أشرنا من الخصوصية فى باب الحكومة و القضاء لم تكن فى باب الإفتاء، لأنه كما أشرنا لا بد من فصل الخصومة، و إطفاء النائرة، فلا بد و ان يكون شخص، أو أشخاص لرفع الخصومة، و قد عين لذلك راوى أحاديثهم. و الناظر فى حلالهم، و حرامهم، و العارف بأحكامهم، و لو اعتبرت الأعلمية فى القاضى- خصوصا الأعلمية المطلقة، بالنسبة الى جميع البلدان، و الأصقاع- لأوجب بقاء المنازعات، و الهرج و المرج، لان فقيها واحدا لا يقدر على حل اختلافات بلدة واحدة فضلا عن جميع البلدان و هو واضح إلى النهاية.

و اما الإفتاء فهو عبارة عن استنباط الأحكام الشرعية عن مصادرها فللفقيه الواحد استنباط كثير من الأحكام، بل للأوحدى منهم استنباط جل الأحكام لو لا كلها، و انتشار آرائه و فتاويه فى البلدان، و اصقاع العالم، و يصح للأمة الإسلامية المنتشرة فى أنحاء العالم العمل بفتاويه من دون اى مشقة و اشكال، فالغاء خصوصية باب القضاء فضلا عن إثبات أولوية باب الفتوى بالنسبة الى باب القضاء دون إثباته خرط القتاد.

و اما حديث استفادة الإطلاق من قوله عليه السّلام: فاذا حكم بحكمنا إلخ فى باب الحكومة و ان كان بدوا لا يخلو عن وجه، الا انه بقرينة إنفاذ حكم الأعلم عند الاختلاف يشكل استفادة الإطلاق من الصدر. و لو فرض استفادة الإطلاق فإنما هو فى باب القضاء، و الحكومة، فلا يكاد يسرى الى باب الفتوى.

و الإنصاف عدم صحة التمسك بمثل المقبولة رأسا لمسئلة التقليد، فكما لا يصح التمسك لصدرها لجواز تقليد المفضول فكذلك لا يصح التمسك ببعض فقرأت

---

(۱) الاسراء: ۱۷/ ۲۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۹۲

....

ذيلها على وجوب تقليد الأعلم لدى مخالفة فتواه مع غيره.

و منها: روايتا ابى خديجة ففى إحديهما.

قال بعثنى أبو عبد اللّه عليه السّلام الى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة، أو تدارى فى شيء «۱» من الأخذ و العطاء، ان تحاكوا الى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضيا و إياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى السلطان الجائر «۲».

و قريب منها روايته الثانية قال:

قال أبو عبد اللّه عليه السّلام جعفر بن محمد الصادق عليهما السّلام: إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (قضائنا ن خ) فاجعلوه بينكم فأنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه «۳».

تقريب الاستدلال بهما يظهر مما ذكرناه فى تقريب المقبولة: كما ان جوابه يظهر مما ذكرناه فى دفعه فلاحظ.

و منها التوقيع المبارك الذى رواه الصدوق فى كتاب إكمال الدين و الشيخ فى كتاب الغيبة، و الطبرسى فى الاحتجاج، عن إسحاق بن يعقوب قال:

سئلت محمد بن عثمان العمری ان یوصل لی کتابا قد سئلت فیه عن مسائل أشکلت علیّ، فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان علیه السّلام: اما ما سئلت عنه أرشدک اللّه و ثبتک الی ان قال و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فإنهم

---

(۱) ای تدافع فی الخصومهٔ.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۳

....

حجتی علیکم و انا حجهٔ اللّه. «۱»

تقریب الدلالـهٔ هو ان المراد بـالحوادث الواقعـهٔ فی التوقیع المبـارک بمناسـبهٔ الحکم و الموضوع الأمور و الحوادث المرتبطـهٔ بالـدین، فـالحوادث الواقعـهٔ: امـا خصوص الأحکـام المشـتبههٔ التی تحـدث و لاـ یعلم حکمهـا، بقرینـهٔ إرجاعهـا الی الإمـام أو الأعم منها و من الموضوعات المشتبههٔ بدعوی مرجعیهٔ الإمام علیه السّلام فی جمیع الأمور المشکلهٔ فله الحکم فی الموضوعات أیضا.

و الظـاهر من إرجاع الأمر إلی رواهٔ الأحادیث بقرینـهٔ قوله علیه السّـلام: فإنهم حجتی هو رفع حکم الواقعـهٔ إلیهم لیحلّوا لهم العقـدهٔ، و المشکلهٔ بارائهم، و أنظارهم لا مجرد روایتهم، و قد أشرنا ان رواهٔ الحدیث کانوا من أهل الفتوی، و الرأی لا مجرد نقلهٔ الحدیث.

نعم کانوا یلقون فتویهم، و آرائهم بصورهٔ الحدیث، و الروایهٔ کما هو الظاهر من کتب الصدوقین.

یـدلک علی حجیـهٔ آرائهم، قوله علیه السّـلام فـإنهم حجتی علیکم، فإنه لا معنی محصل لحجیـهٔ رواهٔ الحـدیث بما هم رواهٔ الا بلحاظ حجیهٔ آرائهم و فتاویهم.

أضف الی ذلک قوله علیه السّـلام: انا حجهٔ اللّه عقیب قوله: فإنهم حجتی علیکم فإنه یدل بوضوح بأنه کما تکون نفسه المقدسهٔ حجهٔ اللّه یجب المراجعـهٔ إلیه فی معرفهٔ الحلال و الحرام بارائه المقدسهٔ فکذلک تکون رواهٔ أحادیثهم حجج من قبله فیجب المراجعهٔ إلیهم فی معرفهٔ الأحکام الصادرهٔ من قبلهم فرواهٔ الحدیث مراجع فیما یکون فیه الامام علیه السّلام مرجعا فیستفاد حجیهٔ آرائهم و فتاویهم.

و إیـاک ان تتوهم من الأـمر بالمراجعـهٔ إلی رواهٔ الحـدیث بصـیغهٔ الجمع إرجـاع أمر کـل مسـئلهٔ واحـدهٔ الی جمیع الرواهٔ أو خصوص الأعلم منهم لان الظاهر المترائی منه هو استفادهٔ مرجعیهٔ کل راو لأحادیثهم، و مقتضی إطلاقه جواز المراجعهٔ الیه و أخذ

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۴

....

رأیه للعمل کان هناک من یکون اعلم منه أم لا، خالفه فی الفتوی أم لا.

المناقشهٔ فی سند التوقیع و دفعها

نوقش أولا: بضـعف السـند لعدم الاطلاع علی حال إسـحاق بن یعقوب، و لم ینقل منه فی الفقه شـیء الا هذا التوقیع، و التوقیع منقول من قبله، و مجرد ذکر هذا التوقیع فی جوامعهم لا یکشف عن وثاقته، لأنهم قد ینقلون أحادیث فی جوامعهم و لم یعملوا بها.

قلت: الإنصاف ان المناقشهٔ فی سنده غیر وجیه، لان الظاهر ان إسحاق بن یعقوب هذا هو أخ محمد بن یعقوب الکلینی کما صرح بذلک العلامهٔ التستری «۱» و قد صرح بذلک فی أخر التوقیع بروایهٔ إکمال الدین بقوله علیه السّلام: السلام علیک یا إسحاق بن یعقوب الکلینی «۲».

و إلیک الإشارهٔ الی بعض ما قیل فی جلالهٔ الرجل ففی جامع الرواهٔ بعد ذکر التوقیع عن رجال الأمین الأسترآبادی: و قد یستفاد مما تضمنه علو رتبهٔ الرجل فتدبر «۳» و یظهر من العلامهٔ الأنصاری فی شرائط المتعاقدین، و المحقق النائینی (قدس سرهما) جلالهٔ الرجل فلاحظ «۴»، و فی تنقیح المقال بعد نقل التوقیع: یستفاد من توقیعه علیه السّلام هذا جلالهٔ الرجل و علو رتبته، و کونه هو الراوی غیر ضائر بعد تسالم المشایخ علی نقله «۵» الی غیر ذلک من العبارات.

أضف الی ذلک ان آثار الصحهٔ لائحهٔ من التوقیع المبارک لمن لاحظه و تدبر فیه مع انه یمکن ان یقال انه کیف یروی الکلینی مع جلالهٔ شأنه عن شخص مجهول الحال لا یعلم حاله مع ادعاء الرجل إرسال کتابه إلی الناحیهٔ المقدسهٔ بواسطهٔ

---

(۱) قاموس الرجال ج ۱/ ۵۰۶.

(۲) إکمال الدین طبع الکمپانی/ ۲۶۲.

(۳) جامع الرواهٔ ج ۱/ ۸۹.

(۴) منیهٔ الطالب ج ۱/ ۳۳۰.

(۵) تنقیح المقال ج ۱/ ۱۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۵

....

أحد نواب الناحیهٔ، مع ادعائه أن التوقیع کان بخط الصاحب علیه السّلام و لو کان مجهولا عنده فیبعد حکایته عنه بلا إیماء و لا إشارهٔ الی عدم الاطمئنان بالواقعهٔ.

ضع نفسک مقام الکلینی فهل تحکی مثل هذه الواقعهٔ مع عدم اطمینانک لنقل الواقعهٔ، و لو کنت شاکا و مترددا لنقله، لما أشرت إلیه؟! حاشاک.

ثم انه کیف یروی الصدوق الخبیر الرجالی المولود بدعاء الصاحب علیه السّلام عن الکلینی هذه المهمهٔ فی إکمال الدین، ثم شیخ الطائفهٔ فی کتاب الغیبهٔ، ثم الطبرسی فی الاحتجاج مع عدم اشارهٔ من هؤلاء الأجلاء الی حاله.

و بالجملهٔ من أمعن النظر فیما ذکرنا بعین الإنصاف یطمئن بکون إسحاق بن یعقوب من الثقات و ان کان اسمه غیر موجود فی التراجم و کم له من نظیر.

و ثانیا: ان صدر التوقیع، و متن السؤال غیر مذکور و لم یعلم المراد بالحوادث الواقعهٔ، و من المحتمل ان یکون المراد حوادث خصوص باب القضاء ای حجیهٔ حکمهم فی الشبهات الموضوعیهٔ، أو الأعم منها، و الشبهات الحکمیهٔ، و کان الإرجاع فی القضاء لا فی الفتوی، و مع احتمال ذلک یشکل استفادهٔ العموم منه.

و دعوی ان احتمال ذلک مدفوع بالأصل مدفوعهٔ لأنه فرق بین احتمال وجود القرینهٔ و بین قرینیهٔ أمر موجود، و الأول مدفوع بالأصل دون الثانی فتدبر.

و ثالثا: لو سلم التعمیم لکن لا یستفاد منه إطلاق یشمل صورهٔ معارضهٔ فتواه للأعلم أیضا ضرورهٔ ان العقلاء لا یرون ان نظر کل من الفاضل، و المفضول فی صورهٔ المعارضهٔ امارهٔ للواقع لیکون الجاهل مخیرا فی الأخذ بأیهما شاء بل بنائهم علی سقوطهما عن الحجیهٔ

أو حجية نظر الأعلم فقط.

و رابعا: انه قد يقال لعل المراد برواة الحديث حيث لم يذكر السؤال رواة بلد السائل و عصره، فاستفادة التعميم لا بد و ان يكون بإلغاء الخصوصية. و إلغاء خصوصية بلد السائل، و ان كانت غير بعيدة. و اما المعاصرية فانى لكم بذلك؟! مع وجود الفرق الواضح، و هو الاختلاف فى الفتوى كثيرا فى هذه الأعصار دون الصدر الأول

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۹۶

....

كذا أفاد أستادنا العلامة الخمينى دام ظله فى الدورة الأخيرة، و لكن الإنصاف انه غير فارق فيمكن استفادة التعميم فتدبر.

و منها: رواية مذكورة فى تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام و الرواية طويلة الذيل روى شطر منها فى الوسائل عن احتجاج الطبرسى «۱» و القطعة المستشهد بها قوله عليه السّلام.

و اما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه.

تقريب الدلالة هو ان ظاهرها يدل على ان من كان واجدا للصفات الموجودة و المذكورة فى الرواية يصح المراجعة اليه و إطلاقها يقتضى الجواز لصورتى مخالفة فتوى غير الأعلم مع الأعلم.

أضف الى ذلك ان اختلاف المراتب و اختلاف الفتاوى كثيرة و الاتفاق فيهما قليل فاختصاص الرواية بصورة تساوى الفضيلة، و الاتفاق فى الفتوى حمل لها على الفرد النادر.

المناقشة فى سند التفسير و دفعها

نوقش أولا: بضعف السند لأنه لم يثبت اعتبار سند التفسير، و قال بعض المشايخ ان هذا التفسير مشتمل على أمور يعلم بعدم صدورها عن الامام عليه السّلام و لعل منها هذه الفقرة، و قد أفرط العلامة التسترى فى النقاش عليه و ذكر مواقع النظر فيه «۲» فلا يصح عنده ان يثبت حكما شرعيا برواية انفرد التفسير به نعم جعلها تأييدا له.

و ثانيا: تضعيف الدلالة لأن صدرها فى بيان تقليد عوام اليهود من علمائهم فى أصول الدين فان موردها نبوة نبينا محمد و امامة على صلوات اللّه عليهما، و التقليد فى أصول الدين خصوصا فيما هو الأساس منها باطل و إخراج المورد مستهجن فلا يصح الاستدلال بها للمقام هذا.

---

(۱) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۰.

(۲) الاخبار الدخيلة ج ۱/ ۱۵۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۹۷

....

و الذى تحصل هنا بعد المراجعة الى ما افاده العلمان شيخنا النورى فى خاتمة المستدرك، و شيخنا التهرانى فى الذريعة مضافا الى ما افاده شيخنا الحر العاملى فى خاتمة الوسائل عدم تمامية الإيرادات الواردة و من لاحظها بعين الإنصاف يطمأن باعتبار سنده.

نعم حيث ان اختلاف نسخ التفسير كثيرة فيشكل إثبات حكم شرعى على النسخة الموجودة بأيدينا إلا إذا كانت هناك قرينة على اعتبارها، و السّر فى ذلك عدم قراءة المشايخ و السلف الصالح عليها، كما هو الشأن فى غير الكتب الأربعة و ما ضاهاها و قد كان

سماحة أستادنا العلامة البروجردی (قدس سره) یناقش فی الاستناد الی اخبار غیر الکتب الأربعة و نحوها مما لم یکن متداولا بین المشایخ و رواة الأحادیث قراءة و إملاء و کتابة.

و کیف کان حیث استند بالروایة فی مواضع من هذه الرسالة، و نوقش فیها بضعف السند تارة و بضعف الدلالة اخری أحببت إیراد ما قیل أو یمکن ان یقال فیها سندا و دلالة عند تعرض الماتن لنفس الروایة فی ذیل مسئلة ۲۲ فی اعتبار شرائط من یرجع الیه و التعرض لدفعها فارتقب حتی حین.

هذا بالنسبة الی ما نوقش فیها من حیث السند و الدلالة من بعض الجهات.

نعم یتوجه اشکال علیها بالنسبة إلی التمسک بها لتقلید المفضول مع وجود الأفضل و هو انما هو بصدد بیان تسویة عوامنا مع عوام الیهود من جهة و التفرقة من جهة أخری و لم تکن بصدد بیان المراجعة إلی الفقیه حتی یتمسک بإطلاقها لحال وجود الأفضل أو مخالفته له فی الرأی.

و بالجملة ان الروایة بصدد بیان حکم آخر و هو تسویة عوامنا مع عوام الیهود من جهة و التفرقة من جهة أخری فلا إطلاق لها لحال وجود الأفضل فضلا عن صورة العلم بمخالفة رأیه لرأی الأفضل.

و منها: روایة أحمد بن ماهویه قال

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۹۸

....

کتبت إلیه- یعنی أبا الحسن الثالث علیه السّلام- اسئله عمن آخذ معالم دینی و کتب أخوه أیضا بذلک فکتب إلیهما فهمت ما ذکرتما فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبّنا و کل کثیر القدم فی أمرنا فإنهما کافوکما إن شاء اللّه «۱».

قد أشرنا من ذی قبل وجه دلالته علی مشروعیة التقلید و مقتضی إطلاقه جواز الاعتماد علی کل مسن من الفقهاء سواء کان هناک من یکون اعلم منه أم لا کان مخالفا له فی الفتوی أم لا.

نوقش فیها مضافا الی ضعف السند

أولا:

بأن ظاهرها مثل ما ورد فی حق یونس بن عبد الرحمن حیث سئل الراوی أ یونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی، و ما ورد فی حق غیره: یدل علی معهودیة المراجعة إلی الفقیه الثقة و السؤال انما هو عن تعیین المصداق و تشخیص الثقة فلم یکن له إطلاق یشمل صورتی المعارضة و الاختلاف.

و ثانیا: ان الخبر جواب عن سؤال أحمد و أخیه و استفادة التعمیم لا بد و ان یکون بإلغاء الخصوصیة و هو مشکل مع وجود الاختلاف الکثیر فی الفتوی فی أمثال زماننا و قلة الاختلاف فی الصدر الأول.

و لکن عرفت عند البحث عن التوقیع الشریف انه غیر فارق.

و ثالثا: ان استفادة الإرجاع إلی الفقیه فی الفتوی من الخبر مشکل کما لا یخفی.

و لکن لا یخفی ما فیه.

و منها: الخبر المشهور عند الجمهور عن النبی صلّی اللّه علیه و آله انه قال:

أصحابی کالنجوم فبأیهم اقتدیتم اهتدیتم.

ذکر الاستدلال به فی تقریرات شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره).

تقریب الدلالة انه بعد إلغاء خصوصیة الصحابیة یستفاد منه ان من کان فی رتبتهم

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۹۹

....

أو کان له منزلة من العلم من حیث العلم و الفضیلة یصح المراجعة الیه و اتباعه فی آرائه و مع وجود الاختلاف من حیث الفضیلة بین أصحابه صلّی اللّه علیه و آله یستفاد منه صحة المراجعة الی کل من کان بتلک المثابة و ان لم یکن اعلم.

و فیه أولا: انه لم یرد الخبر من طرقنا و انما ورد من طریق العامة و بهذا الخبر صححوا بعض أعمال الصحابة المخالفة لکتاب اللّه و سنة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله فهو ینفعهم و لا یکاد ینفعنا، و لعل تعرض الشیخ له انما هو لأجل وقوعه فی مقال مثل الحاجبی، و العضدی، و غیرهما من علماء العامة.

و ثانیا: انه لو سلم اعتباره، و لکن لم یعلم المراد بالاقتداء بهم، و انه هل المراد: اتباعهم و تقلیدهم فی الفروع الفقهیة؟ أو اتباعهم فی أعمالهم الصالحة الحسنة، و لعل الظاهر منه المعنی الثانی فلا ینفع المقام کما لا یخفی فتدبر.

و ثالثا: انه لو سلم کون المراد اتباعهم، و تقلیدهم فی الفروع فواضح انهم لم یکونوا فی الصدر الأول مختلفین فی الفتوی الا نادرا. فما ظنک؟؟؟ بمقایستهم فقهاء أمثال زماننا المحرومین عن درک حضورهم، و المختلفین کثیرا فی الفتاوی و منها: الأخبار الدالة علی إرجاع الناس الی أشخاص من فقهاء أصحابهم و هی کثیرة مذکورة فی الباب الحادی عشر من أبواب صفات القاضی من الوسائل، تعرضنا لجملة منها فی مسئلة مشروعیة أصل التقلید فلاحظ ص ۱۶۲.

تقریب الدلالة: انه یستفاد منها ان أخذ معالم معالم الدین الذی عبارة عن التقلید کان مرتکزا فی أذهان أصحاب أئمة أهل البیت علیهم السّلام و متعارفا فی عصرهم کانوا یرجعون شیعتهم الی الفقهاء من أصحابهم مع تفاوتهم فی الفضیلة، و اختلافهم فی الفتوی.

و فیه: انه علی تقدیر کون المراد بأخذ معالم الدین ما یعم أخذ الفتوی فی الفروع الفقهیة. لا یستفاد منها جواز المراجعة الی غیر الأعلم و أخذ فتواه مع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۰۰

....

العلم بمخالفة فتواه مع فتوی الأعلم تفصیلا أو إجمالا، لعدم العلم بالمخالفة فی الفتوی و لو إجمالا فی تلک الأعصار خصوصا من مثل هؤلاء المحدثین و الفقهاء الذین کانوا بطانة أئمة أهل البیت علیهم السّلام.

و لو فرض وجود الخلاف بینهم فإنما هو أقل قلیل لا یعتنی به، لتمکنهم من المراجعة إلیهم (سلام اللّه علیهم)، و وضوح مستندهم فی الأحکام: لقلة الوسائط و احتفاف الاخبار بالقرائن الموجبة للاطمئنان، فلا یقاس بهم العصور المتأخرة عن زمنهم التی وقع الخلاف بینهم کثیرا بلحاظ ضیاع جملة من الکتب و الدس فی الکتب الباقیة، و اختلاط غث الاخبار بسمینها و نحو ذلک مما أدی الی عدم الوثوق بها الأبعد الفحص الأکید عن مستندها و التوفیق بین معارضاتها و نحو ذلک و لو سلم وقوع الخلاف بهذا المقدار فی عصر أئمة أهل البیت علیهم السّلام فذلک لا یوجب قرینة علی صرف الإطلاقات إلی الحجیة التخییریة لأن حال الفتوی حال الروایة بعینها فی ان الأدلة الأولیة الدالة علی حجیتها لا تفی بحال المعارضة، و الشاهد علی ذلک وقوع السؤال عن علاج الأخبار المتعارضة.

و بالجملة: إطلاقات الأدلة لا تتکفل الا لبیان حجیة فتوی المجتهد فی حد نفسه و اما حجیتها لحال المعارضة فهی خارجة عن نطاقها

فلا بد من التماس دلیل أخر.

و الاخبار العلاجیة دلت علی الأخذ بما فیه المزیة و عند عدمها فالتخییر.

و مقتضی تسالم الأصحاب، و إجماعهم علی جریان حکم الخبرین المتکافئین علی الفتویین المتساویتین فلا ینفع صورة تخالفهما فی الفتوی و الفضیلة.

و لو سلم: لها إطلاق یعم صورة العلم بالمخالفة مع الأفضل، فلا بد من تقییدها بما دل علی وجوب تقلید الأعلم کما سیتلی علیک.

الوجه الثالث: لزوم العسر و الحرج

یستدل لعدم لزوم تقلید الأعلم: استلزام لزوم تقلیده العسر و الحرج المنفیان فی الشریعة، للحرج الشدید فی تشخیص مفهوم الأعلم أولا، و فی تمییز مصداقه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰۱

....

ثانیا و فی تعلم آرائه و فتاویه ثالثا.

و ذلک لاختلافهم فی مفهوم الأعلم علی ما سیجیء فیصعب معرفة مفهوم الأعلم و علی تقدیر معرفة مفهومه یصعب تطبیق مفهومه علی من یکون اعلم، ثم علی تقدیر معرفة مفهوم الأعلم، و تطبیقه علی من هو أعلم فی الخارج یصعب تحصیل فتاویه علی کل مکلف من ای بلد، و ای صقع من اصقاع العالم خصوصا لمن یکون فی القری و البوادی و من یکون فی أقصی بلدان العالم. فلزوم تقلید الأعلم حرج عظیم فینفی وجوب تقلیده بدلیل نفی الحرج و لو ببعض هذه المراحل الثلاث.

و فیه: انه کما أفید:

«لا حرج فی شیء من المراحل: اما تشخیص مفهوم الأعلم فلما یأتی فی مسئلة السابع عشر ما هو المراد منه، و إجماله: انه عبارة عمن یکون أقوی استنباطا، و أحسن سلیقة فی تطبیق الکبریات علی الصغریات، و الأعلم فی الأحکام الشرعیة، کالأعلم فی سائر الصنائع و العلوم، کالهندسة، و الطب، و غیرهما، فکما لا حرج فی تشخیص مفهوم الأعلم فی تلک الموارد فکذلک فی المقام.

و اما تمییز مصادیق الأعلم، و معرفتها فکذلک لا حرج فیه لأن الأعلمیة من الأمور تثبت بالعلم الوجدانی و بالشیاع المفید للعلم، و بالبینة و بغیرها.

و بالجملة تمییز مصداقه لا یزید علی بقیة موارد تشخیص الأعلم- کما فی الأطباء، و غیرهم من أرباب العلوم المختلفة- فیحصل العلم أو الاطمئنان به من الاختبار، أو الشیاع و نحو ذلک، و یزید تشخیص الأعلم بالاکتفاء بالبینة.

و اما تعلم فتواه فعدم استلزامه الحرج أوضح من ان یخفی ضرورة أنه یتیسر أخذ رسالة الأعلم و نشرها إلی أقصی نقاط العالم و بالأخص فی زماننا هذا.

و الشاهد علی ذلک کله شهرة القول بوجوب تقلید الأعلم بین الأعلام و تبعهم فی ذلک العوام فقلدوا الأعلم فی عصرهم بزعمهم و لم یقعوا فی حرج من ذلک کما لا یخفی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰۲

....

هـذا كله على تقـدير لزوم تقليـد الأعلم مطلقا، و اما ان قلنا بلزوم تقليـد الأعلم فى صورة العلم بالمخالفـة فى الفتوى بينه و بين غيره و العلم بالمخالفة انما يتحقق إذا علم فتوى كليهما، و واضح ان معرفة الفتوى عند العلم بالمخالفة تفصيلا أو إجمالا ليست فيها شائبة أى حرج كما لا يخفى» «۱».

الوجه الرابع: سيرة المتشرعة

قد يقال انه قد جرت و استمرت سيرة المتشرعة من زمن الأئمة المعصومين الى زماننا هذا على الرجوع الى كل مجتهد من دون فحص عن الأعلم مع ان مراتب العلماء فى الفضيلة متفاوتة و درجاتهم العلمية غير متساوية كما ان عدم اتفاقهم فى جميع الآراء غير خفية.

و بالجملة السيرة المستمرة بين أهل التقليد من السلف الصالح الى الخلف اللاحق الى الآن على أخذ الفتوى عمن له صلاحية الفتوى مع اختلاف ذى الصلاحية فى مراتب العلم و الفضل و الرأى و لم ينكر أحد منهم ذلك.

و فيه: ان السيرة و ان كانت ثابتة الا أنها فى الجملة لا بالجملة فتكون أخص من المدعى.

و ذلك لثبوت السيرة فى ذلك فيما إذا لم يعلم بالاختلاف، تفصيلا، أو إجمالا بين الفقهاء، و المفتين، و لم يحرز وجود الأعلم فى البين.

و لعل إنكار السيرة عند عدم العلم بالخلاف فى الفتوى، و عدم إحراز وجود الأعلم مكابرة فكانوا يراجعون الى اى شخص من العلماء الواجدين لشرائط الإفتاء عند عدم علمهم بالخلاف، و عدم علمهم بوجود الأعلم من دون فحص عن الأعلم.

و لكن إثبات السيرة عند العلم بالاختلاف بالفتوى تفصيلا، أو إجمالا مع إحراز وجود الأعلم التى هى معركة الآراء فدون إثباته خرط القتاد، فإن الأمر فى المفروض بالعكس، و السيرة جارية على المراجعة إلى الأعلم عند ذاك كما

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۷۸- التنقيح ج ۱/ ۱۴۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۰۳

....

هو المشاهـد منهم فى غير الأحكـام، فتريهم إذا عين الطبيب دواء لعلاـج المريض و خالفه فى ذلك من هو اعلم منه لم يعتمـدوا برأيه لعلاجه بوجه خصوصا إذا كان نظره مخالفا للاحتياط و انما يتبعون رأى الأعلم.

الوجه الخامس: ما حكى عن صاحب الفصول من انه لو كان تقليد الأعلم واجبا لما جاز الأخذ بفتاوى أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السّلام مع إمكان الاستفتاء منهم عليهم السّلام فإنهم أولى بأن يؤخذ منهم من الأعلم.

و فيه أولا: كما عن تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) ان قياس الامام عليه السّـلام بغيره مما يشمئز منه أصحاب المروة و الإنصاف كما هو ظاهر.

و ثانيـا: ان محـط البحث فى لزوم تقليـد الأعلم، و عـدمه انما هو فى صورة مخالفـة فتواه لفتوى غير الأعلم، و فى صورة العلم بمخالفة فتوى أصـحاب الإمـام المعصوم له عليه السّـلام لم يكن لفتويهم اعتبار أصـلا بل زخرف و باطل و مع ذلك كيف يمكن التفوّه بجواز تقليدهم.

و بالجملة حجية فتاوى أصحاب الإمام عليه السّلام انما هى فى طول رأيه و كاشف عن رأيه المقدسة، لا فى عرضه و مقابله، و لا يكاد يتفوه أحد من أصحابنا، و لا يتجرء انقداح مخالفة رأيه له عليه السّلام فهذا من غرائب الاستدلال.

و قد يقال ان عبارة الفصول تأبى عن ذلک، و لم يحضرنى عبارته فليلاحظ و ليتأمل.

فقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما استدل به لعدم لزوم تقليد الأعلم مطلقا حتى فى صورة العلم بالمخالفة فى الفتوى.

فبعد ما عرفت ذلک فحان عطف عنان البحث الى ذكر ما يستدل به للزوم تقليد الأعلم، و ملاحظته، فان تم فيها، و الا و المرجع هو الأصل العملى الذى قربناه بتقريبين فى صدر المسئلة فنقول.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۰۴

المورد الثانى فى ما قيل أو يمكن ان يقال للزوم تقليد الأعلم

اشارة

و هو أيضا وجوه.

الوجه الأول: بناء العقلاء

بناء العقلاء، الممضى شرعا و لو بعدم الردع، و هو الأساس القويم للقول بلزوم تقليد الأعلم.

و لكن لا يستفاد منه اعتبار الأعلمية مطلقا، بل فى خصوص ما إذا خالفت فتوى الأعلم مع فتوى غيره و كانت فتوى غيره مخالفة للاحتياط.

و ذلک لأنه عند تعدد الفقيهين، و اختلافهما فى الفضيلة تارة يعلم بموافقة الأعلم مع غيره فى الفتوى، و اخرى يعلم بمخالفتهما فى ذلک تفصيلا، أو إجمالا فى المسائل التى تعم بها البلوى، و ثالثة، لا يعلم الموافقة و لا المخالفة.

ففى صورة توافقهما فى الفتوى، بل و فى صورة احتمال مخالفتهما فى ذلک لم يكن لهم بناء على لزوم اتباع رأى الأعلم بل يجوزون المراجعة الى كل منهما نعم يرجحون اتباع رأى الأعلم خصوصا فى صورة احتمال المخالفة.

و السر فى ذلک هو وجود تمامية الملاک فى رأى كليهما، و لذا ترى أبواب بيوت غير الأعلم مفتوحة كباب بيت الأعلم و يراجعون إليهم كما يراجعون اليه، و يعتذرون لعدم المراجعة إلى الأعلم باعذار تكشف عن عدم لزوم المراجعة إليه.

كقولهم ان الوصول إلى الأعلم مشكل، أو ان الوصول اليه يستلزم صرف وقت كثير أو ان مؤنة المراجعة إليه كثيرة، أو ان طريق الوصول اليه بعيد الى غير ذلک من الاعذار.

و بالجملة موضوع رجوع الجاهل الى العالم لأجل كاشفية رأى العالم، و اماريته للواقع بحيث يطمئن الجاهل برأيه و يلغى احتمال خلاف الواقع، لان احتمال خلاف الواقع فى رأى المفضول مرجوح فيلزمه مرجوحية مخالفة رأيه للفاضل، و لا يعقل عدم إلغاء مخالفة رأى المفضول للفاضل مع إلغاء احتمال رأيه للواقع فتدبر

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۰۵

....

و يلحق بصورة احتمال المخالفة ما لو علم إجمالا بالمخالفة من حيث الفتوى لكن كان أطراف المعلوم بالإجمال كثيرا بحيث يلحق

بالشبهة غير المحصورة من حيث عدم التنجز، فإنه لا يبعد ان يقال: ان بناء العقلاء فى أطراف المعلوم بالإجمال الكذائى مثل صورة احتمال الخلاف بدوا فى عدم لزوم المراجعة إلى الأعلم.

و اما إذا علم مخالفتهما فى الفتوى تفصيلا، أو إجمالا ملحقا بالتفصيل من حيث التنجيز، و كانت فتوى المفضول مخالفة للاحتياط، أو كانت فتوى كل منهما موافقة للاحتياط من جهة، و مخالفة له من جهة أخرى، فالظاهر من بنائهم هو لزوم المراجعة إلى الأعلم.

و ان كنت فى شك من ذلك، فاختبر حالهم فى مهام أمورهم فى غير الأحكام تجدهم أصدق شاهد على ما ذكرنا.

نعم ان كانت فتوى الأعلم على خلاف الاحتياط و كانت فتوى غير الأعلم موافقة له- كما إذا أفتى الأعلم بالإباحة فى مورد، و افتى غير الأعلم فيه بالوجوب- فالظاهر من بناء العقلاء عند ذلك جواز الرجوع الى غير الأعلم من باب الاحتياط.

و بالجملة عند مخالفة رأى الأعلم للاحتياط يعملون برأى غير الأعلم من باب الاحتياط و يأتون به برجاء درك الواقع كما يعملون برأى الأعلم و لا يرون لمخالفة رأيه للاحتياط محذورا و قدحا.

الوجه الثانى: الإجماع

قد عرفت حكاية دعواه عن المحقق الثانى، و عن صاحب المعالم انه قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم، بل عن السيد فى الذريعة كونه من مسلمات الشيعة.

و فيه: مضافا الى بعد تحقق الإجماع بعد ما عرفت من ذهاب جماعة من الفقهاء الى جواز تقليد المفضول: ان محصل الإجماع فضلا عن منقولة فى مثل هذه المسئلة التى يتمسك فيها بحكم العقل، و بناء العقلاء، و الروايات و غيرها لا مسرح له و لا يكاد ينتفع بداهة انه من القريب بل المظنون لو لم يكن مقطوعا ان أكثر المجمعين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۰۶

....

اتكلوا و استندوا بهذه الوجوه، و الإجماع إنما ينفع فى مورد لم يكن كذلك ليستكشف به عن وجود نص معتبر عثر المجمعون عليه و لم نظفر به.

الوجه الثالث: الروايات

منها: ذيل مقبولة عمر بن حنظلة.

قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة فى دين أو ميراث الى ان قال:

فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما و اختلف فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم (حديثنا ن خ) فقال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما، و أصدقهما فى الحديث، و أورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الأخر الرواية «۱».

تقريب الدلالة هو انه بعد فرض سؤال السائل ان منشأ اختلاف الحكمين هو الاختلاف فى الحديث عنهم عليهم السّلام- اما فى حديث واحد اختلف فى فهمه، أو فى حديثين- أجاب عليه السّلام بالأخذ بالأفقه منهما، و هو ظاهر فى ان الاختلاف فى خصوص الشبهة الحكمية لا الموضوعية، بل الترجيح بالأفقهية بمناسبة الحكم و الموضوع لا يناسب الشبهة الموضوعية كما لا يخفى.

و ان أبيت عن ذلک فنقول بشمول المقبولة لکل من الشبهة الحکمية، و الموضوعية فدلت المقبولة على ترجيح فتوى الأفقه فى المنازعة فى الدين أو الميراث، و بعد إلغاء خصوصية بابى الميراث، و الدين، و باب القضاء، للقطع بوحدة الملاک يستفاد ان فتوى الأعلم بما انه فتواه مقدم على فتوى غيره، و ان لم يکن فى باب القضاء، فيثبت المطلوب و هو لزوم تقليد الأعلم.

و قد يناقش: تارة من حيث السند و اخرى من حيث الدلالة، اما المناقشة

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۰۷

....

من حيث السند فقد تقدم أنفا ذکرها و دفعها فلاحظ.

و اما من حيث الدلالة فنوقش.

أولا: بأن ظاهر المقبولة بقرينة عطف الافقهية، و الاصدقية و الأورعية بالواو دون (أو): ان الأوصاف الأربع مجتمعة توجب التقديم، و فرض الراوى صورة التساوى، لا يکشف عن کون المراد وجود أحدها، فالمقبولة تعطى بان فى صورة اختلاف الحکمين يرجح حکم من کان واجدا للصفات الأربع زائدة على المقدار الذى يکون فى الأخر لا الأخذ بفتوى الأعلم فقط کما هو المدعى.

و ثانيا: ان غاية ما يستفاد منها بالملازمة العرفية من قوله عليه السّلام: الحکم ما حکم به إلخ. هو نفوذ مستند حکم الأعلم فى الشبهات الحکمية، و هو فتواه، فنفوذ حکم الأعلم يلازم نفوذ فتواه.

و لکن لا يستفاد منها سلب نفوذ فتوى غير الأعلم حتى يتم المطلوب لاحتمال سلب نفوذ حکم غير الأعلم فقط دون فتواه، و ذلک لان المرکب، أو ما هو بحکمه يسلب بسلب أحد أجزائه فسلب نفوذ حکم الأعلم کما يمکن ان يکون لسلب حجية فتوى غير الأعلم يمکن ان يکون لسلب صلاحية حکمه فلا ملازمة بين نفوذ حکم الأعلم و طرح فتوى غير الأعلم فلا يستفاد من المقبولة تعيّن المراجعة إلى فتوى الأعلم و سقوط فتوى غير الأعلم عن الحجية.

فإذا لا مانع من المراجعة الى کل من الأعلم و غيره عند المعارضة.

و بالجملة سلب الأمر المتوقف على مقدمات لا يلازم سلب جميع المقدمات لأنه من الممکن ان يکون سلبه بسلب واحد منها فغاية ما يقتضيه نفوذ حکم الأعلم هو عدم نفوذ حکم غير الأعلم لا سلب حجية فتوى غير الأعلم فتدبر.

و ثالثا: ان مورد الترجيح هو الحکمين، و انى لنا؟! و إلغاء الخصوصية مع وجود الفرق الفاحش بين باب القضاء، و باب الفتوى ضرورة انه لا بد عند النزاع من فصل الخصومة بين المتنازعين، و لا معنى للحکم بالتخيير فيها لاستدامة بقاء الترافع بحاله لأن کلا من المتخاصمين يختار ما هو الأصلح لنفسه، و لذا لم يحکم الامام عليه السّلام

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۰۸

....

فى مورد الحکمين بالتخيير بعد فقد الوجوه المرجحة، و انما أمر بالتوقف و تأخير الواقعة إلى لقاء الامام عليه السّلام بقوله: فارجه حتى تلقى إمامک.

فاذا للشارع إيجاب الاحتياط فى حقوق الناس بالأخذ بفتوى الأعلم ضرورة انه لا إشکال فى کون الأخذ بفتواه أحوط، فجعل حکم الأعلم فاصلا لا قربيته الى الواقع بنظره.

و هذا بخلافه فی باب الفتوی فلم یلاحظ ذلک فیه توسعة علی الناس.

فدعوی القطع بوحدة الملاک فی البابین مجازفة.

أضف الی ذلک انه لا معنی، و لا اثر للاصدقیة فی حجیة الفتوی بالنسبة إلی الأخری، بخلاف حجیة أحد الحکمین بالنسبة إلی الأخر، و قد لوحظ ذلک فی المقبولة فهذا أصدق شاهد علی ان الترجیح مخصوص بباب القضاء دون الفتوی.

و رابعا: انه لو سلم إلغاء الخصوصیة و تنقیح المناط فمقتضی التعدی من باب القضاء الی باب الإفتاء، هو الأخذ بفتوی الأفقه منهما فی البلـد، مثلاـ بالنسـبة إلی الفقیه الأـخر کما رجـح فی باب القضاء حکم الأفقه من الحاکمین فی البلـد بالنسـبة إلی الأخر، و لا یکاد یتم ذلک فی باب الإفتاء ضـرورة انه لا بـد فیه من ملاحظة الأعلم من الکل فی کل مکان، و لذا لو کان فی البلد فقیهان أحدهما أعلم من الأخر لا یجوز تقلید الأعلم منهما، إذا کان فی بلد أخر من هو اعلم منهما.

فالإنصاف کما أشرنا: انه لا یصح التمسک بمثل المقبولة لمسئلة التقلید رأسا کما لا یصح التمسک بذیلها للزوم تقلید الأعلم.

و منها: ما عن الصدوق و الشیخ بإسنادهما عن داود بن الحصین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

فی رجلین اتفقا علی عـدلین، جعلاهما بینهما فی حکم، وقع بینهما فیه خلاف فرضـیا بالعدلین، فاختلف العدلان بینهما عن قول أیهما، یمضی الحکم؟ قال ینظر الی افقهما،

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۰۹

....

و أعلمهما بأحادیثنا، و أورعهما فینفذ حکمه، و لا یلتفت الی الأخر «۱».

و منها: ما رواه الشیخ بإسناده عن موسی بن أکیل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سئـل عن رجـل یکون بینه و بین أخ له منازعـة فی حق، فیتفقـان علی رجلین یکونـان بینهمـا فحکمـا فاختلفـا فیمـا حکما قال و کیف یختلفان؟ قال حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان فقال ینظر إلی أعدلهما، و أفقهما فی دین اللّه فیمضی حکمه «۲».

تقریب الاستدلال بالروایتین یظهر مما ذکرناه فی المقبولة کما ان جوابه یظهر مما ذکرناه فی ردها فلاحظ.

و منها: قول أمیر المؤمنین علیه السّلام فی عهده الی مالک الأشتر

اشارة

. ثم اختر للحکم بین الناس أفضل رعیّتک فی نفسک ممن لا تضـیق به الأمور و لا تمحکه الخصوم الی ان قال و أفقههم فی الشبهات و آخذهم بالحجج إلخ «۳».

تقریب الدلالـة انه علیه السّـلام أوجب علی مالـک اختیـار الأفضـل من رعیته للحکم الـذی هو أعم من القضـاء المصـطلح، فیعم مقـام الفتوی فیصح استفادة وجوب تقلید الأعلم نوقش بضعف السند و الإرسال.

موقف نهج البلاغة

و لکن فیه ان نهـج البلاغة الذی جمعه السـید الأجل الرضـی المتوفی ۴۰۴ ه ق، و هو الموجود بأیـدینا هو مختـار خطب أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السّلام

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

(۲) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۵.

(۳) نهج البلاغة الکتاب ۵۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱۰

....

و کتبه، و رسائله، و کلماته، و له منها أصدق شاهد علی انها منه علیه السّلام خصوصا بعض خطبه، و کتبه، التی تکون فوق کلام المخلوق و دون کلام الخالق و منه، هذا الکتاب الذی یکون أطول عهده، و اجمع کتبه للمحاسن الذی من متنه شواهد صدق، علی انه منه علیه السّلام.

و قد اشتهر کتابه هذا بین أندیه علماء الإسلام و تلقته. الأصحاب بالقبول خلفا عن سلف و اعتنوا به أشد العنایة فصار انتسابه إلیه أبین من الأمس، و أوضح من النهار، بل کل ما فی النهج کذلک.

أضف الی ذلک ما یقال: ان ما فی النهج منقول عن جماعة من الموثقین بل یصح ان یقال ان صدور ما فیه عنه علیه السّلام مستفیض و قد طبع أخیرا ما یتعلق بمصادر نهج البلاغة فی مجلدات فلیلاحظ.

و لقد أجاد العلامة الشهرستانی (ره) فیما یتعلق باعتبار نهج البلاغة، و دفع بعض الشبهات الطاریة علیه حیث قال:

«بان الشریف الرضی اختار من مختار کلام أمیر البلاغة و امام الإنشاء، مجموعة وافیة بالغرض، وثق من إسنادها و هو الثقة عند الجمیع» «۱».

و قال فی موضع أخر: «و أنت إذا تأملت نهج البلاغة وجدته کله ماء واحدا و أسلوبا فاردا کالجسم البسیط الذی لیس بعض من أبعاضه مخالفا لباقی الأبعاض فی الماهیة، و هو کالقرآن العزیز. اوله کأوسطه، و أوسطه کآخره، و کل سورة منه و کل آیة مماثلة فی المأخذ، و المذهب، و الفن، و الطریق و النظم لباقی الآیات و السور «۲».

فالبحث حول اعتبار نهج البلاغة مما لا ینبغی فسند الکتاب لا غبار علیه.

المناقشة فی دلالة ما فی العهد علی لزوم تقلید الأعلم

و لکن وقع الإشکال فی دلالته للمقال و ذلک من وجوه:

---

(۱) ما هو نهج البلاغة/ ۲۲/ ۵۰.

(۲) ما هو نهج البلاغة/ ۲۲/ ۵۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱۱

....

الأول: انه غیر معمول به فی مورده لعدم لزوم مراعاة الأعلمیة فی الرعیّة بالنسبة إلی القضاء، لان مقتضاه لزوم اختیار مالک الأشتر من یکون اعلم من غیره فی حوزة امارته من مصر و نواحیه للقضاء.

و هو مع بعده فی نفسه، و عدم قدرة الأفضل لفصل خصومات مصر، و اعماله بل لا بد من أدائها من عدة قضاة و حکام کما لا یخفی.

و بهذا، و بذلک یمکن ان یستفاد عدم اشتراط ما ذکر فیها للقضاء، و انما یکون شرط کمال له فلا یستفاد منه لزوم اعتبار أفضلیة

الرعیّة، فلا یثبت المطلوب کما لا یخفی.

الثانی: انه لو سلم لزوم مراعاته فغایة ما تقتضیه: الأعلمیة الإضافیة بالنسبة إلی رعیّة الوالی المعین له، و هو غیر اعتبار الأعلمیة المطلقة فی الفتوی.

الثالث: کما أشرنا فی المقبولة أن التعدی من باب القضاء الذی هو مورد الکتاب، الی باب الإفتاء لا یکاد یمکن إلا بإلغاء الخصوصیة، و تنقیح المناط، أو الأولویة و قد ذکرنا فی الجواب عن المقبولة عدم استفادة شیء منها.

الرابع: کما قیل ان غایة ما یقتضیه هو انه یعتبر فی القاضی المنصوب من قبل الامام علیه السّلام أو نائبه الخاص ان یکون متصفا بتلک الصفات، فلا یستفاد منه العموم بالنسبة إلی المنصوب العام.

قلت: و لا یخفی انه یمکن إثبات التعمیم منه بالنسبة إلی المنصوب العام بإلغاء الخصوصیة، أو تنقیح المناط فتأمل.

الخامس: ان الأفضلیة غیر مساوقة للاعلمیة لصدق الأفضلیة علی مطلق المزیة و لو من جهة الأعدلیة، أو نحوها من الأمور التی توجب الفضیلة فإذا یکون أخص من المدعی من جهة، و أعم منه من جهة أخری.

و منها: ما فی اختصاص المفید

عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله انه قال

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۱۲

....

من تعلم علما لیماری «۱» به السفهاء، و یباهی به العلماء و یصرف به الناس الی نفسه، یقول انا رئیسکم فلیتبوء مقعده من النار، ثم قال ان الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعا الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه لم ینظر الیه یوم القیمة «۲».

تقریب الدلالة: انه یدل علی انه لا یجوز لغیر الأعلم دعوة الناس الی نفسه مع وجود الأعلم، فهذا یشعر، بل یدل علی انه لا یجوز له الإفتاء عند ذلک، فلا یجوز لغیره تقلیده لأنه لو کان تقلیده جائزا لما کان محرما، بل کان راجحا شرعیا، و واجبا کفائیا.

نوقش أولا: بضعف السند للإرسال.

---

(۱) قلت: ان لشیخنا الشهید الثانی کلمة نفیسة فی المراد من المراء و اقسامه یعجبنی ذکرها، و لعله لا تخلو عن فائدة و ان کان خارجة عن موضوع البحث قال قدس:

«و اعلم ان حقیقة المراء: الاعتراض علی کلام الغیر بإظهار خلل فیه لفظا، أو معنی، أو قصدا، لغیر غرض دینی أمر اللّه به، و ترک المراء یحصل بترک الإنکار و الاعتراض بکل کلام یسمعه فان کان حقا وجب التصدیق به بالقلب و إظهار صدقه حیث یطلب منه، و ان کان باطلا و لم یکن متعلقا بأمور الدین فأسکت عنه ما لم یتمحص النهی عن المنکر بشروطه.

و الطعن فی کلام الغیر اما فی لفظه بإظهار خلل فیه من جهة النحو، أو اللغة أو من النظم، و الترتیب، بسبب قصور المعرفة، أو طغیان اللسان، و اما فی المعنی بان یقول: لیس کما تقول، و قد أخطأت فیه لکذا، و کذا، و اما فی قصده مثل ان یقول: هذا الکلام حق و لکن لیس قصدک منه الحق و ما یجری مجراه.

و علامة فساد مقصد المتکلم تتحقق بکراهة ظهور الحق علی غیر یده لیتبین فضله و معرفته للمسئلة، و الباعث علیه الترفع بإظهار الفضل و التهجم علی الغیر بإظهار نقصه، و هما شهوتان ردیتان للنفس الی آخر ما ذکره فلاحظ منیة المرید الطبعة الحدیثة الجیدة ۱۷۲.

(۲) الاختصاص ۲۵۱، و رواه فی البحار ج ۲/ ۱۱۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱۳

....

و ثانیا: کما أفید: «لعل المراد الرئاسة التوأمة للخلافة و الإمامة فإنها التی لا تصلح إلا لأهلها، و الا فالرئاسة المجردة عن دعوة الخلافة، و الإمامة، لا یشترط فیها الأعلمیة بوجه «۱».

و لا یخفی ما فیه: لان دعوی عدم اشتراط الأعلمیة فی الرئاسة المجردة عن دعوی الإمامة مصادرة، و هو أول الکلام، و قد ذهب المشهور الی اعتبار الأعلمیة فی مرجع الفتوی، و قد قیل باعتبار اعلمیة قاضی البلد.

فاذا: لو تم سنده یصح الاستدلال به لاعتبار الأعلمیة فی مرجع الفتوی، الا ان یستظهر منه عدم الوجوب و ان الحکم فیه أخلاقی، لأنه لا یلائم، و لا یناسب ان یدعوا الرجل الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه و اللّه العالم.

و منها: ما عن عیون المعجزات

انه لما قبض الرضا علیه السّلام کان سن ابی جعفر علیه السّلام نحو سبع سنین فاختلفت الکلمة من الناس ببغداد، و فی الأمصار فی حقه فخرج جماعة من الفقهاء إلی مدینة، و أتوا دار جعفر الصادق علیه السّلام فسئلوا عن عبد اللّه بن موسی عن مسائل فأجابهم عنها بغیر الواجب، فأوجب حیرتهم، و غمهم، و اضطرابهم، الی ان دخل علیهم الإمام أبو جعفر الجواد علیه السّلام فسئل عن مسائل فأجاب عنها بالحق ففرحوا و دعو اللّه، و أثنوا علیه فقالوا له: ان عمک عبد اللّه قال کیت، و کیت، فقال علیه السّلام: لا إله إلا اللّه: یا عم: انه عظیم عند اللّه ان تقف غدا بین یدیه، فیقول لک: لم تفتی عبادی بما لا تعلم، و فی الأمة من هو اعلم منک «۲».

تقریب الدلالة واضح.

(۱) التنقیح ج ۱/ ۱۴۵.

(۲) بحار الأنوار/ ج ۵۰/ ۱۰۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱۴

....

نوقش: أولا: بضعف السند للإرسال.

و ثانیا: انه بمناسبة مخاطبة الإمام الجواد علیه السّلام لعمه بشهادة صدر الخبر هو تصدی عمه للخلافة، و الإمامة فلا یرتبط بما نحن فیه.

مع ان صریحها ان فتوی عمه کانت بما لا یعلم فتخرج عن موضوع البحث.

و لو أغمض عن ذلک کله و تم سندها فدلالتها علی اعتبار الأعلمیة المطلقة فی المفتی لا غبار علیه.

و منها: قول أمیر المؤمنین علیه السّلام فی نهج البلاغة أولی الناس بالأنبیاء أعلمهم بما جاؤا به «۱».

قال شیخنا العلامة التهرانی فی الذریعة یستفاد من ذلک تعیّن تقلید الأعلم زائدا علی ما استدلوا به علیه «۲».

تقریب الدلالة واضح.

و لکن فیه: ان مقتضاه أولویة من کان اعلم الناس بما جاء به الأنبیاء- أصولها، و فروعها- و محل البحث تقدیم ما یکون اعلم من غیره

فى استنباط الأحكام الفرعية عن مداركها، و ان كان غيره اعلم منه فى سائر معارف الدين، و أصولها.
مع انه لا ينبغى الإشكال فى رجحان تقديم الأعلم، و الكلام فى لزوم مراعاته، و لا يكاد يستفاد اللزوم من هذه الفقرة.
فتحصل مما ذكرنا ان الاخبار التى يستدل بها بين ما لا دلالة لها على اعتبار الأعلمية المطلقة فى المفتى. و بين ما تكون ظاهرة فيه، و لكن لا يصح الاتكال بسنده.

الوجه الرابع: حكم العقل

اشاره

قد يقرر حكم العقل بلزوم اعتبار الأعلمية فى مرجع الفتوى بغير ما ذكر فى تقرير الأصل، و بناء العقلاء، و هو مركب من صغرى وجدانية، أو عقلية، و كبرى عقلية، حاصله ان رأى الأعلم أقرب الى الواقع من رأى غيره، و كلما كان كذلك فيجب اتباعه.

---

(۱) قصار الحكم من نهج البلاغة/ ۹۶.

(۲) الذريعة ج ۴/ ۳۹۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۱۵

....

اما بيان الصغرى: فلان الأعلم بلحاظ اطلاعه على مزايا و خصوصيات يجهلها غير الأعلم يكون أحسن دركا، و اصابة، و أقوى فهما من غيره فيكون الظن الحاصل من رأيه أقرب من غيره، و المراد بذلك ليس خصوص الأحكام التى أوحاها اللّه تعالى الى نبيه صلّى اللّه عليه و آله، بل الأعم منها و من الطرق العقلائية الممضاة شرعا، و من الأحكام، الظاهرية و الأصول الشرعية، و من الأعذار العقلائية المجعولة عند فقد الأمارات و الطرق الشرعية: من الاحتياط، و الاشتغال، و البراءة و غيرها.
و بالجملة نظر الفقيه، و فتواه طريق إلى الأحكام الواقعية الأولية، و الطرق، و الأصول الظاهرية الشرعية، و الأحكام العذرية، فإذا كان أحد الفقهين اعلم يكون نظره و فتواه أقرب من غيره بالنسبة إلى تلك الأمور.
و اما بيان الكبرى: فلحكم العقل و صريحه بذلك، لأنه على مذهب من يرى حجية الفتوى من باب الطريقية يكون المطلوب الأصلى الواقعيات بمعناها الأعم فيجب الأخذ بكل طريق يكون أقرب من غيره بالنسبة إلى تلك الأمور فيؤخذ به و لا يجوز العدول عنه الى ما يكون ضعيفا.

نوقش تارة فى صغرى الدليل و اخرى فى كبراه

أما المناقشة فى الصغرى: فبالمنع من أقربية فتوى الأعلم من غيره دائما ضرورة انه قد يوافق نظر غير الأعلم لفتوى الميت الأعلم منهما، أو للحى الأعلم منهما غير الواجد لشرائط التقليد- بان كان فاسقا مثلا- أو لفتوى المشهور الى غير ذلك مما يوجب أقربية فتوى غير الأعلم، فاقربية فتوى الأعلم إنما يتطرق فى مثل ما إذا انحصر الفقيه فى الخارج فى فقيهين كان أحدهما أعلم من الأخر.
نعم: ان أريد بالأقربية خصوص الأقربية الاقتضائية- بمعنى ان الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب من غيره- فتتم الصغرى لأن أقربية فتوى غير الأعلم فى المورد المذكور ليست فى نفسه، بل بالخارج و العرض، و ما يكون أقرب ذاتا و طبعا انما هو فتوى الأعلم كما لا يخفى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۱۶

....

و لكن لا يكاد ينفع ضرورة ان العقل لا يرى اى فرق بين الأقربية الذاتية، و الأقربية العرضية فيما هو المهم فى المقام.

و بعبارة أخرى لا يرى العقل اى تفاوت بين ان تكون الأقربية فى الامارة لنفسها أو لأجل موافقتها لامارة اخرى.

و اما المناقشة فى الكبرى: فذكرها جماعة من الأصحاب منهم المحقق الخراسانى (قدس سره) و حاصل ما أفيد فيها بتوضيح منا: ان الأحكام الفعلية على نحوين.

أحدهما: حكم العقل القطعى التى نظير حكمه بامتناع اجتماع النقيضين، و ارتفاعهما- بحيث لا يمكن التعبد بخلافه- و إذا ورد نص على خلافه يؤول، أو يطرح نظير قوله تعالى الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى «۱» و قوله تعالى جاءَ رَبُّكَ الآية «۲» الى غير ذلك حيث يؤولان لما تقرر فى محله: انه تعالى ليس بجسم و لا جسمانى الثانى: حكم العقل فى مقام الامتثال فان العقل يحكم بوجوب امتثال ما اشتغلت الذمة به يقينا، و علما، فان حكمه بذلك انما هو لو خلى و نفسه و يجوز ان يتعبدنا الشارع بجعل الطرق و الأمارات فى عرضه بحيث لو عمل بالأمارة المعتبرة لكفاه عن الامتثال العلمى القطعى، بل يجوز جعل أصل مفرغ عند ذلك كما جعل قاعدة الفراغ، و التجاوز لتصحيح المأتى به بعد الفراغ، أو التجاوز عنه.

فبعد ما عرفت حكم العقل فى الموردين لا سبيل الى كون حكم العقل بلزوم الأخذ بالطرق، و الأمارات من قبيل النحو الأول بداهة حكم الوجدان على خلافه لإمكان التعبد من الشارع فى اتباع رأى المفضول، أو التخيير بينه و بين الفاضل إذا رأى مفسدة فى تعيين الرجوع الى الأعلم، أو رأى مصلحة فى التوسعة على المكلف فهل ترى من نفسك انه إذا ورد نص قاطع لا يمكن تأويله فى ذلك تطرحه، أو تضربه على الجدار؟! أ معتذرا بأنه خلاف صريح حكم العقل كما كنت تطرح، أو تؤل إذا ورد دليل كذلك فى إمكان اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما حاشاك!!.

---

(۱) طه: ۲۰/ ۵.

(۲) الفجر: ۸۹/ ۲۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۱۷

....

فاذا يكون المراد بحكم العقل النحو الثانى الذى يتطرق فيه التعبد.

فمع تجويز العقل إمكان التعبد بخلاف رأى الأعلم لم تتم الكبرى كلية فلم تنتج القضية.

و ذلك لأنه ان قيل: ان كل إنسان جسم، و كل جسم متحيّز، و لكن يمكن ان لا يكون متحيزا لا ينتج ان كل إنسان متحيز، و انما النتيجة كل إنسان أما متحيز، أو يمكن ان لا يكون متحيزا.

و لسماحة أستادنا العلامة الخمينى دام ظله بيان أخر فى المناقشة فى الكبرى حاصله: ان المدعى لوجوب تقليد الأعلم لا بد له من إثبات أحد أمرين.

اما إثبات ان الأخذ بفتوى غير الأعلم، أو التخيير بينه و بين الأعلم ترجيح للمرجوح على الراجح، أو حكم بالتساوى بينهما و العقل يدرك قبحه، و امتناعه من الحكيم نظير حكمه بامتناع اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما.

أو إثبات انه علم من الشارع عدم رضاه بترك الواقعيات بل يريد إتيانها، و ان لزم ما لزم، و دون إثباتهما خرط القتاد.

اما بالنسبة الى الأمر الأول فلان الضرورة، و الوجدان حاكمان على انه إذا ورد نص قاطع غير قابل للتأويل فى ذلک لا يطرح و لا يضرب بالجدار كما يضرب النص الوارد فى إمكان اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما بل يؤخذ به.

و اما بالنسبة الى الأمر الثانى فقد ورد من الشرع إمضاء الأمارات و الأصول العقلائية، و جعل الأحكام العذرية عند فقدها و ان لزم ما لزم من الوقوع فى خلاف الواقع، و ذلک يكشف عن عدم لزوم مراعاة الأحكام الواقعية الأولوية مهما أمكن و ان لزم ما لزم.

فاذا جاز ذلک فللشارع الإرجاع الى غير الأعلم. و ان لزم ما لزم.

مضافا الى انه لو تم الأمر الثانى، و ان الشارع لم يرفع اليد عن الأحكام الواقعية، و لا يرضى بتركها فمقتضاه لزوم تحصيل تلک الواقعيات مهما أمكن و لو

....

بالاحتياط و ان أوجب العسر، و الحرج، بل و اختلال النظام لا الأخذ بفتوى الأعلم بداهة ان فتوى الأعلم كفتوى غيره لا تكون مصيبة إلى الواقع تمام الإصابة، و غاية ما فيه هو ان احتمال أصابتها الى الواقع أكثر من غيره.

فلا يكاد يخفى: ان القول بالأمر الثانى يستلزم انهدام أساس الفقه و الشريعة لأن معظم أساس الفقه مبنى على الاخبار الآحاد، و الأصول العقلائية و الاعذار الشرعية

الوجه الخامس: حكم العقل أيضا

اشارة

أشار إليه المحقق الأصفهانى فقال:

انه يمكن اقامة دليل أخر لتعيّن تقليد الأعلم، و ان لم نقل بأقربية فتواه الى الواقع و لم نقل بأن الملاک كلا أو بعضا هو القرب الى الواقع فأفاد ما حاصله:

«انه ذكرنا فى لزوم التقليد عقلا أن العامى الذى لم يحصل له الحجة لا بد و ان يستند الى من له الحجة، و حيث ان فتوى الأعلم أكثر إحاطة بالجهات الموجبة للاستنباط لبلوغ نظره الى ما لم يبلغ نظر غيره فيكون أوثق بمقتضيات الحجج الشرعية و العقلية فهو بالنسبة إلى المفضول نسبة العالم بالجاهل، فالعقل فى مقام إبراء الذمة يرى حجية رأيه ليس الا، لإذعانه بمقتضى فرض الأعلمية و كون المجتهد ذا حجة على الحكم بكون رأيه أوثق بمقتضيات الحجج و ان التسوية بينه و بين غيره يؤل إلى التسوية بين العالم و الجاهل» «١».

و فيه أولا: انه فى الحقيقة تقريب للاقربية لا شيء أخر فإن إحاطة الأعلم بالجهات الدخيلة فى الاستنباط التى غفل عنها العالم ربما يوجب كون خطأ الأعلم أقل بالنسبة إلى خطأ العالم فتكون فتوى الأعلم أقرب الى الواقع من فتوى العالم الا ان يقال: ان هذا تأويل لدليله (قدس سره) لان المترائى من كلامه انه بصدد بيان ان الأعلم بلحاظ إحاطته بالجهات، و الدقائق التى لم يبلغها نظر المفضول، تكون النسبة إليه نسبة العالم الى الجاهل، و مرجع التسوية بينهما إلى التسوية بين العالم،

(١) التعليقة ج ٣/ ١١٠.

....

و الجاهل و هو غیر جائز بحکم العقل فتأمل.

و ثانیا: انه لو کان إذعان العقل بالتسویة بین العالم و الأعلم، کالتسویة بین الجاهل و العالم، فلازمه انه لو ورد نص غیر قابل للتأویل فی الأخذ بفتوی غیر الأعلم یلزم ان یطرح کما یطرح لو ورد فی رجوع الجاهل الی الجاهل، و لا یلتزم هذا المحقق به.

و ثالثا: ان نسبة العالم إلی الأعلم و ان کانت فی وجه نسبة الجاهل الی العالم الا انه بالنسبة إلی المزایا و الخصوصیات الدخیلة فی حسن السلیقة و الاستدلال، و اما بالنسبة إلی أصل الاستنباط ورد الفروع إلی الأصول فهما علی حد سواء کیف لا؟!! و کلاهما مجتهدان و من ثمة لا یسوغ للعالم الرجوع الی الأعلم بل قد یخطئه، و کیف یجوز تقلیده علی تقدیر فقد الأعلم.

فتحصل مما ذکرنا بطوله ان الأحوط الأقوی لزوم تقلید الأعلم فیما إذا علم بوجوده فی الخارج اما تفصیلا أو إجمالا- مع العلم التفصیلی، أو الإجمالی بالمخالفة فی الفتوی فیما یعم به البلوی.

بل و کذا فیما إذا احتمل اعلمیة شخص معین تفصیلا أو إجمالا مع مخالفة فتواه لغیره تفصیلا أو إجمالا.

هذا إذا کانت فتوی الأعلم أو محتمل الأعلمیة موافقة للاحتیاط بالنسبة إلی فتوی غیر الأعلم.

فإذا لم یعلم بوجود الأعلم أو لم یعلم مخالفته معه علی تقدیر وجوده، أو علی تقدیر مخالفته تکون فتوی غیر الأعلم موافقة للاحتیاط، فلا یجب تقلید الأعلم، و الظن بالأعلمیة، أو بالمخالفة ان کان معتبرا فملحق بالعلم، و الا فملحق بالاحتمال.

قول الماتن بلزوم الفحص عن الأعلم و النقاش فیه

بقی الکلام فی فتوی الماتن (قدس سره) بلزوم الفحص عن الأعلم بعد الاحتیاط بلزوم تقلید الأعلم مع الإمکان.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۲۰

....

فنقول قد عرفت عدم وجوب تقلید الأعلم مطلقا، و انما یجب فی بعض الصور و مقتضاه عدم لزوم الفحص عن الأعلم کذلک، و انما یجب فی بعض الصور فالحری الإشارة إلی الصور المتصورة فی المقام ثم الإشارة الی ان حکم العقل بلزوم الفحص فی أی منها.

و لیعلم أولا ان وجوب الفحص فی مورده انما هو وجوب عقلی إرشادی إلی دفع العقاب المحتمل عند ترکه، لا شرعی تعبدی لعدم دلالة من الشرع علی وجوبه کما لا یخفی.

فنقول: اما یعلم وجود الأعلم تفصیلا، أو إجمالا، أو لا یعلم بذلک بقسمیه، و لکن یحتمل الأعلمیة اما فی واحد معین- بمعنی ان واحدا منهما، أو منهم یحتمل ان تکون اعلم مع احتمال التساوی- أو یحتمل الأعلمیة فی کل منهما، أو منهم.

و علی ای حال اما یعلم توافقهما أو توافقهم فی الفتوی، أو یعلم الاختلاف کذلک تفصیلا أو إجمالا، أو یکون کل منهما محتملا، و بضرب الأربعة فی الأربعة ترتقی الصور إلی ستة عشر صورة.

ففیما إذا علم بوجود الأعلم تفصیلا و علم بمخالفة فتواه لغیره- اما تفصیلا أو إجمالا فیما یعم به البلوی- لا موقع للفحص عن الأعلم فی هاتین الصورتین لمعلومیة الأعلم، فالواجب حینئذ لزوم تقلیده ان کانت فتواه موافقة للاحتیاط، و الا فیتخیر بین تقلیده، و بین الأخذ بأحوط القولین، أو الأقوال.

و کذا فیما إذا احتمل اعلمیة مجتهد خاص و لا یحتمل الأعلمیة فی غیره مع العلم بمخالفة فتواه لغیره تفصیلا، أو إجمالا فیما تعم به البلوی، فإنه لا موقع للفحص فی المفروض، و الواجب تقلیده ان کانت فتواه موافقة للاحتیاط، و الا فالتخییر أو الأخذ بما هو الأحوط

منهما، أو منهم.

نعم فيما إذا علم إجمالا بوجود الأعلم، أو احتمل اعلميـة واحد منهما، أو منهم، مع العلم بالمخالفة من حيث الفتوى تفصيلا أو إجمالا فيجب الفحص عن

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۲۱

....

الأعلم، فإن عرف الأعلم فإن كانت فتواه موافقة للاحتياط فيجب الأخذ بها، و الا فيتخير بينها و بين الأخذ بما هو الأحوط، و ان لم يعرفه فإن أمكن الأخذ بما هو الأحوط فيتعين و الا فمخير بالأخذ بأى منهما، أو منهم.

و اما باقى الصور:

و هى ما لو علم بالتفاضل تفصيلا، أو إجمالا ـ مع العلم بتوافقهما فى الفتوى، أو احتمل التخالف فى الفتوى، أو احتمل التفاضل فى كليهما، مع العلم باختلافهما فى الفتوى تفصيلا، أو إجمالا، فبعد ما عرفت من عدم وجوب تقليد الأعلم فى هذه الصور فيسقط وجوب الفحص مع عدم موقع للفحص فى بعضها.

و قد أشرنا الى ان الظن بالأعلمية، أو المخالفة ان كان معتبرا فيلحق بالعلم و الا فيلحق بالاحتمال.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۲۳

[مسئلة ۱۳- المجتهدان المتساويان فى الفضيلة]

اشارة

مسئلة ۱۳- إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة يتخير بينهما (۱) إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (۲)

---

(۱) إذا لم يعلم مخالفتهما فى الفتوى فيما هو محل الابتلاء، و يجوز تقليدهما معا، ان علم بتوافقهما فيها و اما إذا علم مخالفتهما فالأحوط الأخذ بأحوط القولين ان أمكن، و الا نخير فى تطبيق العمل على احدى الفتويين

(۲) على الأحوط، مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى، و عدم إمكان الاحتياط ان كانت الأورعية فى مقام الاستنباط و الفتوى- بان يكون اهتمامه و تحفظه على خصوصيات الأدلة أكثر كالفحص الأكيد عن القرائن و غيرها، و الدقة الشديدة فى الاستنباط و مبالغته فى بذل جهده فى الإحاطة بمدارك الحكم- و ان كانت الأورعية فى مقام العمل فالأحوط الأولى الأخذ بأحوط القولين ان أمكن، و الا فالتخيير، كما انه فى صورة عدم العلم بالمخالفة يتخير بينهما.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۲۴

....

أقول: تنقيح المقال فى المسئلة يستدعى البحث فى مقامين الأول: فيما إذا كان المجتهدان متساويين فى الفضيلة و الثانى فيما إذا كان أحدهما أورع.

المقام الأول فى التخيير عند تساوى المجتهدين فى الفضيلة مطلقا.

اشارة

المجتهدان المتساویان فی الفضیلة إما یعلم توافقهما فی الفتوی، أو یعلم تخالفهما فیها- تفصیلا أو إجمالا- أو یحتمل التخالف فالصور اربع.

اما صورة توافقهما فی الفتوی فالظاهر ان المقلد، کما یجوز له تقلید أحدهما لشمول أدلة جواز التقلید له، کذلک یجوز له تقلیدهما معا، فیکون وزان الفتویین وزان الخبرین المتوافقین من حیث المضمون، فکما یصح الاتکال و الاستناد بأحدهما یصح الاستناد بکلیهما.

و اما صورة احتمال تخالفهما فی الفتوی فکذلک، لما تقدم من جواز تقلید غیر الأعلم مع عدم العلم بالمخالفة فی الفتوی بینه و بین الأعلم، فإذا جاز تقلید غیر الأعلم عند ذاک فجواز تقلید کل من المجتهدین المتساویین فی تلک الصورة بطریق اولی، و لا مانع من شمول إطلاق أدلة حجیة الفتوی لکل من المجتهدین المتساویین و اما صورة تخالفهما فی الفتوی تفصیلا، أو إجمالا ـ فقد وقع الخلاف بینهم فیها فالمشهور علی التخییر، و ذهب بعض الأساطین دام ظله: إلی الأخذ بأحوط القولین و اختار ثالث: الأخذ بما هو الأحوط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۵

الأصل الاولی فی الخبرین المتعارضین المتکافئین

و لیعلم: ان مقتضی حکم العقل، و بناء العقلاء فی الأمارتین المتعارضتین المتکافئتین عدم کاشفیتهما الفعلیة للواقع عند المعارضة للتکاذب بینهما، و الواقع لیس الا واحد منهما، و حیث انه لا ترجیح لإحدیهما علی الأخری یکون الأخذ بإحداهما المعینة ترجیحا بلا مرجح فتتساقطان عن درجة الاعتبار، و لذا قرر شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) فی باب التعادل و الترجیح: ان الأصل الاولی فی الخبرین المتعارضین التساقط، و عدم حجیتهما.

و لکن حکم العقل و العقلاء بالتساقط لیس بنحو لا یمکن التعبد بأحدهما، فإن کان هناک دلیل علی الأخذ بأحدهما فیؤخذ به.

و قد ورد فی الخبرین المتکافئین: أنه بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک.

وجوه لإلحاق الفتویین المتعارضتین بالخبرین و تزییفها

و اما فی المقام فقد یقاس الفتوی بالخبر: اما لکون الفتوی بحسب الدقة الخبر أو بعد إلغاء خصوصیة الخبریة، أو لإحراز المناط القطعی و ان البابین من واد واحد.

و لکن لا ـ یخفی عدم تمامیة شیء منها، و لا ـ أقل من الشک فی ذلک، للفرق الواضح بین الفتوی و الخبر، و لذا لا یصدق کتاب الحدیث علی الرسالة العملیة و بالعکس و لو سلم کون الفتوی بحسب الدقة خبرا، الا انه لم یفهم العرف ذلک مما دل علی التخییر فی الخبرین المتکافئین لانصرافه الی الروایتین.

کلمة حول إحراز المناط القطعی

و إحراز المناط القطعی تخرص بالغیب. و انی لنا و الاطلاع علی علل الأحکام و مصالحها؟! إلا فی موارد مخصوصة، مع ما تری من

نهی أئمهٔ أهل البیت علیهم السّلام عن القیاس فی الدین یرشدک الی ما ذکرنا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۶

....

ما روی من ردع الامام الصادق علیه السّلام: ابان بن تغلب الذی هو من أجلاء أصحابه عن الحکم بالمقایسهٔ مع ان الظاهر انه کان ابان یعتقد جزما من طریق القیاس ان دیهٔ قطع أربع أصابع المریهٔ أربعون إبلا، و کان یری خلاف ذلک رأی الشیطان و یتبرء من القائل به، و مع ذلک قال علیه السّلام: مهلا یا أبان أخذتنی بالقیاس و السنهٔ إذا قیست محقت ان المریهٔ تعاقل الرجل الی ثلث الدیهٔ فإذا بلغت الثلث رجعت الی النصف، فحکم علیه السّلام بأن دیهٔ قطع أربع أصابع المریهٔ عشرون، و انه حکم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله «۱».

یستدل للتخییر فی المقام بوجوه أخر

اشارهٔ

منها: إطلاقات الأدلهٔ القائمهٔ علی حجیهٔ فتوی الفقیه فإنها کما تشمل فتوی هذا المجتهد کذلک تشمل فتوی المجتهد الأخر و النتیجهٔ هو التخییر.

و فیه: انه ذکرنا ان إطلاق الأدلهٔ لا یشمل المتعارضین و لا أحدهما المعین لان شموله لهما معا یستلزم الجمع بین الضدین، أو النقیضین، و لأحدهما ترجیح بلا مرجح.

و منها: بناء العقلاء حیث یدعی انه علی التخییر فی أمثال المقام و لم یسمع توقفهم فی العمل برأی واحد من أهل الخبرهٔ عند المخالفهٔ.

بل سیرهٔ المتشرعهٔ جاریهٔ علی ذلک لأنهم یعتمدون علی فتوی أحد المجتهدین المتساویین و لا یتوقفون فی ذلک بوجه.

و لکنه: یدفع بعدم تحقق البناء کذلک من العقلاء لما نشاهد منهم انهم عند مخالفهٔ نظر الطبیب لطبیب آخر مساوی له لا یعتمدون برأی أحدهما و انما یحتاطون إن أمکنهم ذلک.

(۱) الوسائل باب ۴۴ من أبواب دیهٔ الأعضاء ح ۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۷

....

کما انه لم یثبت سیرهٔ المتشرعهٔ علی التخییر، و لو سلم فلم یحرز اتصالها بعصر المعصوم علیه السّلام حتی یستکشف رضاه و لو بعدم الردع لأنه من الجائز ان تکون السیرهٔ علی تقدیر کونها کذلک ناشئهٔ من فتوی المفتین من أصحابنا.

و منها: الإجماع علی التخییر فی المسألهٔ

و نوقش أولا: بأن المسألهٔ حادثهٔ و لم یتعرضها القدماء فی کلماتهم فکیف یدعی الإجماع؟!.

و ثانيا: ان الإجماع على تقديره محتمل المدرك لو لم يكن مقطوع المدرك فلم يحرز كونه إجماعا تعبديا حتى يستكشف به قول المعصوم عليه السّلام.

و ثالثا: انه إجماع منقول بخبر الواحد و قد تقرر عدم حجيته.

فتحصل ان الأصل فى تعارض الفتويين المتساويتين من حيث الفضيلة التساقط و لم يكن ما يدل على التخيير.

اللهم الا ان يقال كما صرح أستادنا العلامة دام ظله: بتسالم الأصحاب على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين و عدم وجوب الاحتياط أو الأخذ بأحوط القولين اه «۱».

المقام الثانى فى المتساويين فى الفضيلة إذا كان أحدهما أورع

اشارة

حكى عن النهاية و التهذيب، و ذكرى، و الدروس، و الجعفرية، و المقاصد العلية، و المسالك و غيرها ترجيح الأورع من الفقيهين المتساويين من حيث الفضيلة و قواه شيخنا العلامة الأنصارى فى الرسالة و استظهر الشهرة على ذلك بل حكى عن المحقق الثانى الإجماع عليه «۲».

---

(۱) الرسائل بحث الاجتهاد و التقليد/ ۱۵۰.

(۲) رسالة التقليد/ ۹۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۲۸

....

و قال الشهيد الثانى: إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتائهم فان اتفقوا فى الفتوى أخذ بها، و ان اختلفوا وجب عليه الرجوع الى الأعلم الأتقى، فإن اختلفوا فى الموضعين رجع الى اعلم الورعين و أورع العالمين، فان تعارض الأعلم و الأورع قلد الأعلم، فإن جهل الحال أو تساووا فى الوصف تخيّر و ان بعد الفرض و ربما قيل بالتخيير مطلقا لاشتراك الجميع فى الأهلية و هو قول أكثر العامة و لا نعلم به قائلًا منا، بل المنصوص عندنا هو الأول اه «۱».

توضيح الحال: يستدعى البحث أولا فيما يقتضيه عقل العامى فى نفسه ثم فيما يقتضيه وظيفة المجتهد فيما يستظهره من الأدلة.

مقتضى حكم عقل العامى فى أورع الفقيهين

اما ما يقتضيه عقل العامى نفسه من غير تقليد فاجماله ان أول ما يدركه عقله هو الرجوع الى الأورع بل الى كل ماله مزية و ترجيح حسبما فصلناه فى مسئلة تقليد الأعلم و ان كان فى نفسك شىء مما ذكرنا فراجع مقالتنا هناك.

ما يقتضيه نظر الفقيه فى المسئلة

و اما ما يقتضيه وظيفة المجتهد فتوضيح المقال فيه يستدعى البحث عن صور المسئلة، لأنه تارة يعلم موافقة الأورع مع غيره فى الفتوى، و اخرى يعلم مخالفته مع غيره فيها و ثالثة لا يعلم شىء منهما.

و قد أشرنا فی مسئلة تقلید الأعلم عدم لزوم تعین تقلید الأعلم فیما إذا کانا متوافقین فی الفتوی فما ظنک لتعین الأورع منهما فی ذلک فلا تکون الأورعیة مرجحة عند التوافق فی الفتوی.

و کذا فی صورة عدم العلم بالمخالفة فی الفتوی لما عرفت من قیام السیرة علی المراجعة الی غیر الأفضل مع احتمال مخالفته للأفضل فلا تکون الأورعیة مرجحة أیضا.

---

(۱) منیة المرید/ ۳۰۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۹

وجوه لترجیح فتوی الأورع عند العلم بالمخالفة بینه و بین الورع

و اما فی الصورة الثالثة فغایة ما یمکن ان یوجه لترجیح فتوی الأورع مضافا الی دعوی الإجماع بوجوه أشار الی ما عدی الوجه الثالث منها شیخنا العلامة الأنصاری فی الرسالة «۱».

الأول: مقبولة عمر بن حنظلة.

قال علیه السّلام الحکم ما حکم به أعدلهما، و أفقههما، و أصدقهما.

فی الحدیث، و أورعهما و لا یلتفت الی الأخر «۲».

فإنه علیه السّلام فی مقام ترجیح أحد الحکمین رجح الأورعیة فیستفاد منه لزوم الأخذ بما یقوله أورعهما عند المعارضة.

و نحوها: روایة داود بن حصین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام.

فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان عن قول أیهما یمضی الحکم؟ قال ینظر إلی أفقههما، و أعلمها بأحادیثنا و أورعهما فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الأخر «۳».

الثانی: المرسل المروی انه لا یحل الفتیا الا لمن کان اتبع أهل زمانه برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

و قد جعله العلامة الأنصاری مؤیدا للمقبولة.

الثالث: کون فتوی الأورع أقرب الی الواقع من غیره.

الرابع: الأصل العقلی و هو دوران الأمر بین التعیین و التخییر بلحاظ ان فتوی الأورع مقطوعة الحجیة بخلاف غیره.

---

(۱) رسالة التقلید/ ۹۰.

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح ۱.

(۳) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۳۰

....

و بالجملة بعد ما کان العامی مکلفا بالرجوع الی أحد الفقیهین المتساویین فی الفضیلة فإذا کان أحدهما أورع و دار الأمر بین ان تکون فتوی کل منهما حجة تخییریة أو تکون فتوی الأورع حجة تعینیة فالعقل یحکم عند ذلک بالأخذ بفتوی الأورع.

استشهد سید مشایخنا فی المستمسک بهذا الوجه «۱».

تضعيف الوجوه المذكورة

و لكن لا يتم شيء من هذه الوجوه.
اما الإجماع: فدعواه فى مسئلة لم تكن معنونة فى كلمات القدماء كما ترى، مع انه محتمل المدرك، أو مقطوعة، لأنه من القريب جدا كون مدرك المجمعين سائر الوجوه التى يذكر فى المسئلة، أضف الى ذلك انه إجماع منقول بخبر الواحد و لم يثبت حجيته كما قرر فى محله.
و اما المقبولة و رواية داود ففيهما انهما واردتان فى باب القضاء و قد ذكرت الأورعية مرجحة لأحد الحكمين، و أين هذا مما نحن فيه لما أشرنا أن المرجح فى باب الحكومة لا يلزم ان يكون مرجحا فى باب التقليد.
و اما المرسل ففيه أولا: انه ضعيف سندا و لم يعلم استناد شخصه به.
و ثانيا: ان مقتضاه مرجحية الأورعية فى أصل التقليد لا فى مورد التعارض الذى هو مفروض البحث، و لم يقل به أحد.
و بالجملة اعتبار الأورعيّة فى المقلد و اتبعيّته برسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من أهل زمانه كما هو مفاد الخبر مخالف للإجماع و لم يقل به أحد، و لا يبعد ان يكون المقصود من المرسل بيان منصب الإمامة تعريضا بمن تصدى لمنصب الإمامة ممن ليس أهلا له.
و اما حديث الأقربية: فمضافا الى عدم تطرق ذلك غالبا فى الأورعية فى مقام العمل فقد عرفت عدم تماميته صغرى، و كبرى، و انه ربما تكون فتوى غير الأورع موافقة للاورع من الأموات الذين يكون أورع من الحى بمراتب.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۳۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۳۱

....

و اما الأصل العملى: فللقطع بعدم مدخلية الأورعية فى مقام العمل فى زيادة المناط فى حجية الفتوى فلا يكاد تجرى أصالة التعيين عند الدوران بينه و بين غيره، و انما تجرى فيما احتملنا دخل الخصوصية المشكوكة فى الحجية و الكاشفية لا فى كل خصوصية و جهة و الا فلا بد فيما إذا كان أحدهما أسن من الأخر، أو أحفظ من الأخر، و نحو ذلك ان يقال بتعين الأخذ بفتوى الأسن و الاحفظ الى غير ذلك و هو كما ترى و بالجملة لا تكون لفتوى الأورع قوة لم تكن لفتوى غير الأورع حتى يوجب انقلاب ما علله العقلاء من التخيير إلى الأخذ بفتوى الأورع.
نعم لو كانت الأورعية دخيلة فى شدة اهتمامه و تحفظه على خصوصيات الأدلة كالفحص الأكيد عن القرائن و غيرها، و الدقة الشديدة فى الاستنباط بان يبالغ فى بذل جهده فى الإحاطة بمدارك الحكم فلا يبعد القول باعتبارها.

الاحتياط اللزومى لترجيح الأورعية فى مقام الاستنباط

فما افاده بعض الأساطين (دام ظله): من عدم دليل على الترجيح بالاورعية الكذائية ما لم يرجع الى الأعلمية بعد اشتراكهما فى المقدار اللازم فى بذل الجهد فى مقام الاستنباط «۱» لا يخلو عن ضعف لاحتمال مدخليتها فى قوة الاستنباط بعد ذهاب ثلة من الفقهاء على لزوم الأخذ به و دعوى الإجماع عليه و رجوع بعض مراتب الأورعية الى الأعلمية.
فتحصل مما تقدم ان الأحوط الأولى الترجيح بالاورعية فى مقام العمل و اما الأورعية فى مقام الاستنباط فبالاحتياط اللازم و اللّه العالم

بأحكامه.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۹۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۳۳

[مسئلة ۱۴- الرجوع إلی فالأعلم فی الاحتیاطات]

اشارة

مسئلة ۱۴- إذا لم تكن للأعلم فتوی فی مسئلة من المسائل یجوز (۱) فی تلك المسئلة الأخذ من غیر الأعلم (۲) و ان أمكن الاحتیاط.

---

(۱) هذا إذا لم تكن للأعلم فتوی بالحكم الواقعی، و لا الظاهری، كما إذا احتاط فی الشبهة قبل الفحص عن الدلیل، أو لاحتیاج الفتوی الی فحص زائد لم یتیسر له بعد، و احتمل مطابقة فتوی غیر الأعلم للواقع، و ذلك مثل ما قد یجاب بالاحتیاط فی بعض الاستفتاءات، و یقال مثلا ان المسئلة محتاجة إلی مزید التأمل، و اما إذا رأی الأعلم فتوی غیر الأعلم خطأ و انه لم یتفحص فی المسئلة كما هو حقه، أو كان احتیاطه للخدشة و الاشكال فی مستند فتوی غیر الأعلم، فلا وجه للرجوع الی غیر الأعلم، و المتعین علیه حینئذ الاحتیاط، و بالجملة كل مورد إذا اخطاء الأعلم غیر الأعلم فی فتیاه لا یجوز له المراجعة الیه، و اما فی غیر ذلك فیجوز.

(۲) مع مراعاة الأعلم فالأعلم حسب ما علقناه فی المسئلة الثانیة عشر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۳۴

أنحاء احتیاطات الأعلم

أقول: عدم الفتوی للأعلم فی الحكم الواقعی تارة یكون لعدم مراجعته كما هو حقه بمدارك المسئلة لاحتیاج المسئلة الی فحص زائد لم یمكنه بعد و ذلك كما قد یقال: ان المسئلة محتاجة إلی التأمل، أو مزید التأمل، أو لا یخلو عن النظر، أو غیر خال عن الاشكال. و نحو ذلك من العبائر، فاحتیاط الأعلم فی هذه الموارد بلحاظ عدم تیسره للفحص اللازم عن الأدلة، و كون الشبهة بدویة قبل الفحص.

و اخری للخدشة، و الاشكال بمدرك المسئلة، و عدم تمامیة ما یحتج به غیر الأعلم بفتواه.

و ثالثة: یكون للأعلم فتوی بالحكم الظاهری كما إذا أفتی بوجوب الاحتیاط فی موارد العلم الإجمالی و تعارض الأدلة، فالأعلم و ان لم یكن له علم بالحكم الواقعی فی المسئلة الا انه یكون عالما بالحكم الظاهری و لذا یفتی بوجوب الاحتیاط

جواز المراجعة الی غیر الأعلم فی بعض أنحاء احتیاطات الأعلم

ففی صورة الأولی، یجوز المراجعة الی غیر الأعلم لكونه عالما و فقیها تشمله أدلة حجیة الفتوی، من غیر معارض له.

و بعبارة أخری، حیث لم یكن للأعلم رأی و لا هو عالم بالحكم فعلا فلا مانع للمراجعة الی غیر الأعلم.

و بعبارة ثالثة، وجوب تقلید الأعلم انما هو فی فرض وجود الفتوی له، فاذا لم تكن له فتوی فعلا فلا موقع للمراجعة الیه بل تكون المراجعة إلیه مراجعة الجاهل الی مثله.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۳۵

....

و لکن فی الفرض لا بد له من مراعاة الأعلم فالأعلم إذا علم بمخالفة فتواه مع غیره تفصیلا أو إجمالا: أعنی لا بد للمراجعة الی من هو دون الأعلم و لکنه أعلم بالإضافة إلی غیره إذا کانت فتواه مخالفة لفتوی غیره تفصیلا أو إجمالا، و إذا لم یکن للأعلم الإضافی أیضا رأی رجع الی غیر الأعلم بالإضافة الیه مع اشتراط ان یکون أعلم بالإضافة إلی غیره من المجتهد إذا علم بمخالفة فتواه تفصیلا أو إجمالا لغیره و هکذا.

و بالجملة لا بد له من مراعاة الأعلم فالأعلم مع العلم بمخالفة فتواه لغیره إجمالا أو تفصیلا.

و لا یخفی انه لا یفرق فی جواز المراجعة الی غیر الأعلم بین إمکان الاحتیاط و عدمه لإطلاق ما دل علی رجوع الجاهل الی العالم و لو فی صورة إمکان الاحتیاط، و قد عرفت ان المشهور یرون بطلان عمل تارک طریقی الاجتهاد و التقلید، و لا یرون الاحتیاط فی عرضهما، و نحن و ان ناقشنا ذلک الا انه یمکن الاستیناس بذلک لعدم الإشکال فی جواز الرجوع الی غیر الأعلم.

و اما علی الثانی فلا وجه للرجوع الی غیر الأعلم لان مدرک فتوی غیر الأعلم حسب الفرض مخدوش فی نظر الأعلم و هو یری فساد فتواه المستندة الی ما لا یصلح للاحتجاج به.

و بالجملة الأعلم حسب الفرض یری عدم استقامة فتواه و عدم صلوحه للاحتجاج ففی الفرض یتعین علی العامی الاحتیاط و لا یجوز له العمل بفتوی غیر الأعلم.

و کذا فی الصورة الثالثة لا یجوز له المراجعة الی غیر الأعلم فان الأعلم و ان لم تکن له فتوی بالحکم الواقعی الا انه عالم بالحکم الظاهری، و لذا حکم و افتی بالاحتیاط کما فی موارد العلم الإجمالی و تعارض الأدلة فلا بد له من تقلیده لأنه لم یشترط فی وجوب تقلیده ان یکون للأعلم فتوی بالحکم الواقعی، فافتاء الأعلم بالحکم الظاهری أیضا یمنع عن حجیة فتوی غیر الأعلم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۳۶

....

و من أمثلة ذلک ما إذا سافر الرجل إلی أربعة فراسخ غیر قاصد للرجوع من یومه، أو خرج الی ما دون المسافة من محل إقامته أو غیر ذلک من موارد تعارض الأدلة و وجود العلم الإجمالی بوجوب القصر أو التمام.

و بالجملة کل مورد إذا اخطاء الأعلم غیر الأعلم فی فتیاه لا یجوز المراجعة الیه و العمل بفتواه و اما فی غیر ذلک فیجوز.

و بما ذکرنا یظهر ضعف جواز المراجعة فی المفروض الی غیر الأعلم بلحاظ انه عالم بالحکم، و لم یکن یعلمه الأعلم توضیح الضعف لائح مما ذکرنا فتدبر و اللّه العالم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۳۷

[مسئلة ۱۵- یجب فی نفس مسئلة البقاء تقلید الحی الأعلم]

اشارة

مسئلة ۱۵- إذا قلد مجتهدا کان یجوز البقاء علی تقلید المیت فمات ذلک المجتهد لا یجوز البقاء علی تقلیده فی هذه المسئلة، بل یجب (۱) الرجوع الی الحی الأعلم فی جواز البقاء و عدمه.

(۱) بحكم العقل الارتكازى، فلا ينافى جواز البقاء على تقليد الميت من ناحية فتوى الحى بالجواز.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۳۸

....

يجب فى مسئلة البقاء تقليد الحى الأعلم أقول: تنقيح المقال فيها يستدعى البحث فى جهات.

الجهة الاولى فى تفسير العبارة

قال سيد مشايخنا (قدس سره):

«ان ظاهر العبارة يعطى ان المراد ان من قلد مجتهدا فى المسائل الفرعية و كان ذلك المجتهد يرى جواز البقاء على تقليد الميت لا يجوز للمقلد البقاء على تقليده فى هذه المسئلة بل يجب الرجوع الى الحى الأعلم فى جواز البقاء و عدمه، و احتمل ان يكون المراد ان من قلد مجتهدا فى خصوص مسئلة البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البناء على تقليده إلخ». «۱»

و قد يوجه عبارة المتن بإرادة الأعم من المسائل الفرعية و مسئلة البقاء على تقليد الميت.

«بان الظاهر من العبارة بضميمة أن التقليد عند المصنف هو الالتزام بالعمل هو انه قلد المجتهد حتى فى مسئلة جواز البقاء على تقليد الميت بمعنى انه التزم فى نفسه ان يعمل بجميع ما فى رسالة مقلده مثلا و كان من جملته هذه المسئلة لا انه

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۳۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۳۹

....

قلده فى خصوص المسائل الفرعية، و لا فى خصوص مسئلة البقاء» «۱».

الجهة الثانية فى مدرک الفتوى

من الواضح ان ما يدركه عقل العامى فى باب التقليد هو تحصيل المؤمّن الشرعى، أو العقلى، و حيث وقع الكلام فى اعتبار الحيوة فى مرجع الفتوى فبعد موت المجتهد الذى كان يقلده لا يكاد يحصل له المؤمّن إلا بتقليد الحى الأعلم أو بإجازته للقطع بحجية فتواه عند ذلک، و عدم استقلال عقل العامى لجواز البقاء فى مسئلة البقاء و لا غيره، و لا يجوز له البقاء على تقليد الميت بفتوى الميت لسقوط فتواه عن الحجية بموته. و لا يصح ان يعتمد على فتواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لأنه دور واضح.

و بالجملة عقله الارتكازى كما يلزمه فى الخروج عن عهدة التكاليف بأصل التقليد، و فى دوران الأمر بين الأعلم و غيره بالرجوع إلى الأعلم، فكذلک يلزمه بعد موت مجتهده الرجوع الى المجتهد الحى و هو واضح.

الجهة الثالثة فى رفع التنافى بين ما فى هذه المسئلة و ما فى المسئلة التاسعة.

قد يقال ان ما أفتاه فى هذه المسئلة- و هو عدم جواز البقاء فى مسئلة البقاء- ينافى ما أفتاه فى المسئلة التاسعة من جواز البقاء على تقليد الميت و يكون ما أفتاه فى هذه المسئلة مقيدا لما أطلقه فى تلک المسئلة فيصير مرجع المسئلتين الى جواز البقاء على تقليد الميت إلا فى مسئلة البقاء.

و لکن یناقش بأنه لا وجه للتفرقة فی جواز البقاء علی تقلید المیت بین مسئلة

---

(۱) الجوهر النضید/ ۳۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۰

....

البقاء و بین سائر المسائل لأنه ان قلنا ان التقلید عبارة عن الالتزام أو التعلم للعمل و قد التزم بالعمل فی جمیع المسائل، أو تعلم المسائل للعمل فیصح البقاء بالنسبة إلی مسئلة البقاء و ذلک واضح.

و ان قلنا بان التقلید عبارة عن العمل فلا بد من فرض العمل فی هذه المسئلة من زمان حیاة المفتی و لا وجه للتفصیل بین هذه المسئلة و سائر المسائل بجواز البقاء فیها دون هذه المسئلة.

قلت: ان قلنا بان التقلید عبارة عن العمل فکیف یفرض العمل فی هذه المسئلة فتأمل.

و کیف کان یدفع التنافی بینهما: بان ما ذکره الماتن (قدس سره) هنا انما هو بالنظر الی ما یستقل به عقل العامی و ما هو وظیفته بحکم عقله الارتکازی بعد فوت مجتهده الذی کان مقلده و ما ذکره هناک انما هو بلحاظ ما اقتضاه ما دل علی جواز البقاء، و ما هو وظیفة المجتهد من حیث الإفتاء فی هذه المسئلة، و من هنا لو رجع الی الحی الأعلم و أفتاه بجواز البقاء یجوز له البقاء علی تقلید المیت فی نفس هذه المسئلة اه.

الجهة الرابعة فیما یتصور لفتوی المجتهد المیت و المجتهد الحی فی مسئلة البقاء علی تقلید المیت و الأحکام المتفرعة علیها.

اشارة

لا- یخفی ان فتوی المجتهد المیت فی مسئلة البقاء لا تخلو عن: جواز البقاء أو وجوبه، أو حرمته، و کذلک الأمر فی فتوی الحی: اما جواز البقاء، أو وجوبه أو حرمته، و بضرب الثلاثة فی مثلها ترتقی الصور الی تسع صور.

قد أشرنا ان وظیفة العامی الرجوع الی الحی الأعلم و لا یجوز له البقاء علی تقلید المیت لسقوط فتواه عن الحجیة بموته و لا یجوز للمقلد ان یعتمد علی فتاواه، بفتوی نفسه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۱

....

فإذا افتی الحی بحرمة البقاء لم یجز له البقاء علی تقلید المیت، سواء کانت فتواه جواز البقاء، أو وجوبه، أو حرمته.

و بالجملة مع فتوی الحی بحرمة البقاء لا یبقی ای مجال لملاحظة ان المیت یفتی بأی شیء و هو واضح.

و اما إذا أفتی الحی بجواز البقاء، أو وجوبه و کانت فتوی المیت حرمة البقاء فسیجیء التعرض لهما من الماتن فی المسئلة السادسة و العشرین (۲۶).

و حاصله لزوم متابعة الحی و العمل بفتواه فیجوز له البقاء، أو یجب البقاء فی غیر مسئلة البقاء و لا مانع من البقاء علی تقلید المیت فیها بفتوی المیت بحرمته لسقوط فتواه عن الحجیة بموته فارتقب حتی حین.

و ان افتی کلاهما بالجواز فلا إشکال فی جواز البقاء فی سائر المسائل علی رأی المیت مستندا بفتوی الحی القائل بجواز البقاء.

وجهان لعدم جواز البقاء فی نفس مسئلة البقاء و دفعهما

اشارة

و اما جواز البقاء فی نفس مسئلة البقاء فربما یقال بعدم الجواز لأمرین.

الأول: اللغویة و لزوم تحصیل الحاصل

لأنه بعد فتوی المجتهد الحی بجواز البقاء صارت فتاوی المجتهد المیت حجة معتبرة فی جمیع المسائل الفرعیة- غیر مسئلة البقاء- فیکون إثبات حجیة فتوی المیت بالنسبة إلی تلک الفتوی من ناحیة جواز البقاء لغوا ظاهرا غیر محتاج الیه بل یکون من تحصیل الحاصل.

و بالجملة بعد ان صارت فتوی المیت بالنسبة إلی سائر الأحکام الفرعیة بفتوی الحی بجواز البقاء علی تقلید المیت منجزا للواقع عند الإصابة و معذرا عند المخالفة فلا حاجة الی جعل الحجیة، و المعذّریة للمرة الثانیة لفتوی المیت بالنسبة إلی تلک الأحکام بتوسط مسئلة جواز البقاء و یکون من اللغو الظاهرة و تحصیل للحاصل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۲

الثانی: استلزام ذلک أخذ الحکم فی موضوع نفسه و هو محال.

و ذلک لان جواز البقاء حکم، فان شملت فتوی الحی بجواز البقاء لنفس جواز البقاء علی فتوی المیت بجوازه یستلزم أخذ الحکم- و هو جواز البقاء- فی موضوع نفس الجواز.

و لکن یمکن التخلص عن الأمرین

اما عن حدیث اللغویة و لزوم تحصیل الحاصل فبفرض اختلاف نظر المیت و الحی فیما هو الموضوع للحکم بجواز البقاء و کانت دائرة موضوعه بنظر الحی أضیق منها عند المیت.

و ذلک لما عرفت ان دائرة موضوع مسئلة جواز البقاء مختلف فیها فبعض یری جواز البقاء فی خصوص المسائل التی عمل بها و بعض یری اعتبار تعلم الفتوی و استحضارها و ان لم یعمل بعد، و بعض یری کفایة التعلم و الالتزام لکن بشرط العمل فی بعضها، الی غیر ذلک من الأقوال.

فإن کان موضوع جواز البقاء عند الحی مثلا مشروطا بما إذا عمل بالفتوی حال حیات المفتی و لکن کان موضوع البقاء عند المیت مجرد الالتزام بالعمل و ان لم یعمل بعد، فحیث ان فتاوی المیت قد صارت حجة شرعیة بفتوی الحی بجواز البقاء- کما هو الشأن بالنسبة إلی سائر فتاویه بالنسبة إلی الأحکام- فکأنه حیّ لم یمت فتصیر فتوی المیت بجواز البقاء بالإضافة الی من التزم فتاواه للعمل و ان لم یعمل حجة.

فتحصل انه لا- یلزم من شمول جواز البقاء لنفس البقاء محذور اللغویة و کونه تحصیلا للحاصل و لکن لا بد و ان یکون المکلف

واجدا لشرطیة العمل بفتوی المیت فی مسئلة جواز البقاء، و ذلک بان یکون قد عمل بها حال حیاة المجتهد المیت- کما إذا قلده فی تلک المسئلة و بقی علی تقلید مجتهد ثالث من الأموات فی المسائل التی التزم بها للعمل و لم یعمل بعده و ثمرتها جواز البقاء علی تقلید المیت حتی فیما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۳

....

لم یعمل به من المسائل و انما التزم بالعمل بهذا.

و اما التخلص عن أخذ الحکم فی موضوع نفسه فواضح لأنه بفتوی الحی بجواز البقاء صارت فتاوی المیت حجة شرعیة و من جملة فتاویه جواز البقاء، و أثر حجیة ذلک جواز البقاء علی تقلیده حتی فیما لم یعمل به من المسائل فهناک أحکام علی موضوعاتها الثلاثة:

۱- فتوی الحی بجواز البقاء.

۲- فتوی المیت بجواز البقاء.

۳- حکم موضوعات المسائل من وجوب السورة فی الصلاة، و نجاسة عرق الجنب من الحرام الی غیر ذلک.

و هذه أحکام مترتبة لأنه بثبوت حجیة فتوی الحی بجواز البقاء علی تقلید المیت تثبت حجیة فتوی المیت بالجواز، و إذا ثبتت حجیة فتواه تثبت أحکام موضوعات المسائل فلم یلزم أخذ الحکم فی موضوع شخص حکمه.

و اما إذا کانت فتوی کل من الحی و المیت وجوب البقاء

فالکلام فیه هو الذی ذکرناه فی الصورة المتقدمة إشکالا و جوابا طابق النعل بالنعل فلاحظ و تدبر.

و اما إذا أفتی الحی بوجوب البقاء، و المیت بجواز البقاء

فقال شیخنا العلامة الأنصاری.

«ان فتوی الحی بوجوب البقاء لا تشمل مسئلة البقاء بل تخص سائر المسائل للزوم التناقض علی تقدیر الشمول و هو کون فتوی المیت حجة تعیینیة؟؟؟ و حجة تخییریة و ذلک لان مقتضی فتوی الحی بوجوب البقاء علی تقلید المیت فی المسئلة حجیة قول المیت تعیینا مع ان مقتضی فتوی المیت فی المسئلة بجواز البقاء حجیة قوله تخییرا فلو فرض شمول فتوی الحی بوجوب البقاء لفتوی المیت بجواز البقاء فمقتضاه جواز الرجوع من المیت إلی الحی مع ان الحی یفتی بعدم جواز الرجوع و یعیّن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۴

....

البقاء و هذا مما لا یجتمعان» «۱».

و أجیب عنه کما عن بعض الأساطین دام ظله:

ان ذلک انما یلزم إذا کان موضوع الجواز عند المیت متحدا مع ما هو الموضوع لمسئلة الوجوب عند الحی، إذ علی تقدیر الاختلاف کانت دائرة موضوع الوجوب عند الحی أوسع منها لدی المیت.

و اما إذا کان موضوع الجواز عند المیت أوسع منها لدی الحی فإن کانت فتوی المیت بجواز البقاء بمجرد الالتزام و ان لم یعمل و

کانت فتوی الحی بوجوب البقاء مع العمل فلا یلزم المحذور المتوهم، لان فتوی الحی بوجوب البقاء قد جعلت فتاوی المیت حجة بالنسبة الی ما عمل به المقلد و قد فرضنا انه عمل بفتوی المیت بالجواز فی مسئلة البقاء، و بعد حجیة فتواه. فی تلک المسئلة جاز للمقلد کل من العدول و البقاء فیما افتی به المجتهد المیت حتی فیما لم یعمل به مع الالتزام به ففی المسائل التی لم یعمل بها المقلد حال حیاة المیت لم تجتمع حجتان لان کون فتوی المیت حجة تعینیة انما هو فی خصوص المسائل التی عمل بها، و اما فیما لم یعمل بها فلیس فیها الا فتوی المیت بجواز البقاء و هی حجة تخییریة فحسب.

هذا أولا.

و ثانیا: انه لا مانع من اجتماع الحجیة التعینیة و الحجیة التخییریة فی مورد واحد لأن الحجیة التعینیة انما تثبت لفتوی المیت ببرکة فتوی الحی بوجوب البقاء بما هی فتوی المیت، و لا ینافی ذلک کونها حجة تخییریة بلحاظ ان الحجة قامت علی جواز العدول بتوسط فتوی المیت بالجواز.

و هذا نظیر ما إذا أفتی غیر الأعلم بوجوب تقلید الأعلم و الأعلم أفتی بجواز تقلید غیر الأعلم، فإن فتوی غیر الأعلم و ان لم تکن حجة بعنوان انه فتوی غیر الأعلم الا انها بعنوان ان الحجة- و هی فتوی الأعلم- قامت علی حجیتها متصفة بالحجیة

---

(۱) رسالة التقلید/ ۷۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۴۵

....

من دون ان یکون بین الحکمین ای تهافت لأنهما بعنوانین مختلفین و هو من اجتماع عدم الحجیة بالعنوان الاولی و الحجیة بالعنوان الثانوی انتهی ملخصا «۱».

حکم ما إذا أفتی الحی بجواز البقاء و المیت بوجوبه

و اما عکس الصورة السابقة و هی ما إذا أفتی الحی بجواز البقاء و افتی المیت بوجوبه فحیث ان فتوی الحی بجواز البقاء معناها ان المکلف مخیر حدوثا و بقاء بین البقاء علی تقلید المیت و العدول عنه فیجوز البقاء علی آراء المیت کما یجوز له العدول عنه.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج ۱، ص: ۳۴۵

و لا موقف لفتوی المیت بوجوب البقاء لسقوطه عن الحجیة الفعلیة بموته و لذا یجب العدول عنه بموته إلی الحی الأعلم.

فاذا المقلد مخیر بین العدول عن المیت إلی الحی و البقاء علی آرائه، و معه إذا رجع الی المیت فی مسئلة البقاء لم یجب علیه ان یبقی علی تقلیده فی بقیة المسائل الفرعیة له ان یعرض عن البقاء و یعدل إلی الحی.

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۱۸۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۴۷

[مسئلة ۱۶- حکم عمل الجاهل المقصر و القاصر]

اشارة

مسئلة ۱۶- عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل (۱) و ان کان مطابقا للواقع، و اما الجاهل القاصر أو المقصر الذی کان غافلا حین العمل و حصل منه قصد القربة، فإن کان مطابقا لفتوی المجتهد الذی قلده بعد ذلک کان صحیحا و الأحوط مع ذلک مطابقته لفتوی المجتهد الذی کان یجب علیه تقلیده حین العمل.

---

(۱) الأظهر صحة عمل الجاهل إذا طابق عمله للواقع مطلقا، قاصراً کان أو مقصرا، ملتفتا کان أو غیر ملتفت، سواء کان العمل مما یعتبر فیه قصد القربة أو لا- معاملة کانت أم لا- و عدم تمکن المقصر الملتفت من الجزم بالنیة، و عدم إمکان استناده الیه تعالی جزما، لا یضر بصحته بعد کفایة مجرد الإضافة إلیه تعالی، و هی حاصلة باحتمال تعلق التکلیف بها واقعا فیأتی بالعمل برجاء درک الواقع علی تقدیر المطابقة، و لا ینافی ذلک ترک باقی المحتملات بدواع آخر کما لا یخفی، هذا إذا أحرز مطابقة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۴۸

....

العمل المأتی به للواقع علما، و لکنه لا یتفق للعامی إلا نادرا کما فی الیقینیات و المسائل الواضحة، و لکن مطابقته لما یکون بحکم الواقع- و هو فتوی من یجب علیه تقلیده- غیر عزیز. و لا وقع للإشکال فی الصحة فیما إذا طابق رأی من یجب علیه تقلیده و کان من یجب تقلیده حین العمل هو الذی یجب علیه تقلیده فعلا، و کذا إذا کان غیره و لکن کانت فتواه موافقة له، و انما الإشکال فیما إذا طابق عمله لأحدهما دون الأخر فهل المیزان مطابقة عمله لمن کان یجب علیه تقلیده حال العمل، أو فعلا، أو یکفی مطابقته لأیهما، أو لا بد من مطابقته لهما فیحکم بالبطلان فی المفروض وجوه و القول الأول أشبه شیء بتقلید المیت ابتداء لسقوط فتوی المجتهد السابق عن الحجیة بموته قبله و الا لما صح تقلید المجتهد الثانی، و لا یصلح فعلا للاستناد الیه، و الأشبه بالقواعد مطابقته لفتوی من یجب علیه تقلیده فعلا، و رأیه و ان لم یکن حجة فی ظرف العمل الا انه بعد اتصافه بالحجة یکون مفاده حکم کلی الهی یعم جمیع الأزمنة فیستکشف به بطلان الأعمال التی لا تطابقها، و لم تکن مستندة الی الحجة، و مقتضاه لزوم الإعادة، أو القضاء، و بما ذکرنا یظهر ضعف الوجهین الآخرین، و لا یخفی ان الصحة حسب ما فصلناه لا ینافی استحقاق عقاب الجاهل المقصر المتهاون لحرمات اللّه غیر المبالی بمخالفته للواقع أو ما هو بحکمه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۴۹

....

حکم عمل الجاهل المقصر و القاصر أقول: تقدم منه قدس فی المسئلة السابعة: ان عمل العامی بلا تقلید، و لا احتیاط باطل.

توهم منافاة ما فی هذا المسئلة مع ما فی المسئلة السابعة و دفعه

ربما یتوهم ان المسئلتین ترتضعان من ثدی واحد و ان ما ذکره قدس هنا تفصیل ما أجمله هناک، و لذا تری بعض المحشین یعلق ما هو نظره الشریف فی إحدی المسئلتین، و یحیل المراجع فیها الی المسئلة الأخری.

و لکن یبعد ذلک: لأنه من البعید جدا ذکر مسئلة واحدة فی محلین من باب واحد لم یفصل بینهما أکثر من صفحة واحدة.

لبطلان العمل معنیان

فالمراد بالبطلان فی المسئلة السابعة لیس البطلان رأسا حتی لو انکشف الحال و ظهر مطابقة عمله للواقع أو ما هو بحکمه حتی یجب الإعادة بعد انکشاف الحال بل المراد هو البطلان بنظر العقل بمعنی عدم جواز الاکتفاء بعمله ما لم ینکشف مطابقة عمله للواقع أو ما بحکمه قضاء لقاعدة الاشتغال الیقینی المقتضیة للبراءة الیقینیة و لا یکاد یحصل الأمن من العقاب ما دام الجهل بالواقع أو ما بحکمه باقیا فاذا انکشفت مطابقة عمله لأحدهما فلا یحتاج إلی الإعادة أو القضاء.

و اما ما أفاده فی هذه المسئلة فهو لبیان حکم أقسام الجهل بالحکم بلحاظ مطابقة العمل المأتی به للواقع أو ما بحکمه و عدم مطابقته لشیء منهما.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۵۰

الفرق بین الجاهل المقصر و القاصر

و ذلک لان الجاهل بالحکم الاتی بعمل اما یکون مقصرا، و المراد به من لم یتعلم الحکم و الوظیفة تهاونا، أو قاصراً، و المراد به من یقصر درکه عن معرفة الحکم

الأنحاء المتصورة لعمل الجاهل المقصر

و الجاهل المقصر اما یکون ملتفتا حین العمل، أو یکون غافلا عند ذاک، و علی کل العمل المأتی به تارة یکون مطابقا للواقع، و اخری یکون مطابقا لفتوی من یجب علیه تقلیده حین العمل، و ثالثة یکون مطابقا لفتوی من یجب علیه تقلیده بعد ذلک.

و علی ای حال یقع الکلام طورا فی استحقاق الجاهل بقسمیه للعقاب إذا لم یکن اعماله مطابقة للواقع، أو ما بحکمه، أو مطلقا و ان کان مطابقة لهما، أو فیه تفصیل بین المقصر و القاصر و اخری فی صحة إعمال الجاهل بقسمیه و بطلانه.

حکم الجاهل بقسمیه من حیث استحقاق العقاب و عدمه

فنقول: لا ینبغی الإشکال فی ان الجاهل القاصر لقصوره و قلة باعه و درکه و استعداده لا یستحق العقاب علی شیء من اعماله سواء کانت مطابقة للواقع أم مخالفة له.

و یحکمه من استند إلی أمارة شرعیة أو فتوی من یجوز تقلیده و کانتا مخالفتین للواقع لاستناده فی اعماله إلی الحجة الشرعیة و هذا واضح.

و اما الجاهل المقصر فحیث انه تهاون فی أمر المولی و قصّر فی الفحص و السؤال مع تنجز الواقعیات علیه فی حقه فاذا خالف عمله للواقع أو ما بحکمه فیستحق العقاب و هو واضح.

بل قد یقال بإمکان الالتزام باستحقاق العقاب و لو وافق عمله للواقع، أو ما بحکمه إذا کان ملتفتا حال العمل لأنه مع الالتفات و احتمال صحة الفعل و فساده إذا اتی بالعمل غیر مبال بمخالفته للواقع لکان مصداقا للتجری القبیح و بذلک یستحق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۵۱

....

العقاب علی عمله و ان کان مطابقا للواقع.

صحة عمل الجاهل بقسمیه إذا طابق عمله للواقع

و اما حکم عمل الجاهل من حیث الصحة و الفساد فلا بد و ان یفرض فی أفعال یترتب علی صحتها و فسادها اثر عملی بالإضافة إلی زمانی الحال و الاستقبال.

کما إذا اتی بالعبادة جاهلا بحکمها فی أول وقتها و التفت الی حکمها فی أثناء الوقت أو خارجه حیث یترتب الإعادة، أو القضاء علی بطلانها و عدمهما علی صحتها.

و کذلک بالنسبة إلی المعاملة بالمعنی الأخص کما إذا أوقع عقد النکاح مثلا بغیر العربیة فإن قلنا بفساده فلا یحل الاستمتاعات فلا یجب الحقوق المترتبة علی الطرفین بخلاف ما إذا قلنا بالصحة فیحل الاستمتاعات و یجب علیهما الحقوق.

و کذا الأمر فی المعاملة بالمعنی الأعم فإنه إذا غسل المتنجس بالبول مرة واحدة فی الماء الکثیر فان قلنا باعتبار التعدد فی طهارة الثوب المتنجس بالبول- و لو کان الماء کثیرا- یکون الثوب متنجسا بعد و یجب غسل ملاقیه إذا لاقاه مع الرطوبة و ان لم نقل باعتبار التعدد فی الغسل فی الماء الکثیر فلا یجب ذلک.

إذا عرفت ذلک فنقول: إذا اتی الجاهل القاصر أو المقصر الغافل حین العمل بل الملتفت عند ذاک بعمل و کان مطابقا للواقع فلا وجه للحکم بالبطلان و ذلک لأنه لیس الاجتهاد أو التقلید شرطا لصحة عمل توصلی أو معاملی أو عبادی بل لأجل کونه طریقا لامتثال الأحکام الواقعیة.

فاذا اتی المکلف بعمل من دون معرفة اجزائه و شرائطه باجتهاد أو تقلید و اتفق مطابقة عمله للواقع یترتب علیه آثار الصحة.

اما فی التوصلیات فواضح لأنه لا یعتبر فی الأمر التوصلی غیر کون المأتی به مطابقا للواقع قصد أم لم یقصد، ففی تطهیر الثوب المتنجس مثلا إذا غسل بالماء مرتین مثلا تحصل الطهارة للثوب کان الآتی به قاصراً أو مقصرا بل غیر قاصد أصلا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۵۲

....

و کذا فی المعاملات فیترتب علیها ما هو المترتب من صحة المعاملة ان کان المأتی بها واجدة لما اعتبر فیها واقعا و هو واضح.

و اما فی العبادات فکذلک أیضا لأنه لا فرق بین العمل العبادی و العمل التوصلی الا انه یعتبر فی العبادی زائدا علی إتیانها حسب ما قرر فی الشریعة إضافتها إلیه تعالی و من الواضح إمکان صدوره من الجاهل بأقسامه.

اما القاصر، و کذا المقصر غیر الملتفت فواضح لإمکان قصد القربة منهما و استناد العمل العبادی إلیه تعالی.

و کذا المقصر الملتفت حال العمل.

نعم الملتفت حال العمل لا یمکنه الجزم بکون المأتی به مأمورا به و لا یمکنه استناده الیه تعالی جزما الا بالتشریع المحرم.

عدم اعتبار الجزم بالنیة فی صحة العبادة و دفع ما ینافیه

و قد أشرنا عدم اعتبار الجزم بالنیة فی صحة العبادة لأن غایة ما یعتبر فی صحتها إضافتها و استنادها الیه تعالی بنحو، و من الواضح ان الجاهل المقصر الملتفت یمکن اضافة عمله و استناده الیه تعالی برجاء امره فبعد مطابقة المأتی بها للواقع یکفی فی صحتها و امتثالها و سقوط أمرها.

و بالجملة لا دلیل علی اعتبار الجزم بالنیة فی صحة العبادة بل یکفی فیها مجرد الإضافة إلیه تعالی، و هی حاصلة باحتمال تعلق التکلیف بها واقعا فیأتی بالعمل برجاء درک الواقع علی تقدیر المطابقة و لا یتأتی ذلک ترک باقی المحتملات لدواع أخر، و قد اوعزنا فی مسئلة جواز الاحتیاط مع التمکن من الامتثال التفصیلی ما له نفع للمقام.

و توهم ان ما ذکرنا ینافی ما حکاه شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) عن المشهور بل ما حکی عن السید الرضی فی مسئلة الجاهل بحکم القصر الإجماع علی بطلان صلاة من صلی صلاة لا یعلم أحکامها، و عن أخیه السید المرتضی تقریره علی هذه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۵۳

....

الدعوی «۱».

مدفوع أولا: بأنه إجماع منقول لم نقل باعتباره.

و ثانیا: بأنه لم یحرز کونه إجماعا تعبدیا کاشفا عن رأی المعصوم علیه السّلام لاحتمال ان یکون مستند المجمعین بعض الاعتبارات التی یذکر فی المقام من اعتبار الجزم بالنیة فی العبادة، أو عدم تمشی قصد القربة من الجاهل الملتفت حال العمل الی غیر ذلک.

و ثالثا: کما أفید «یحتمل ان یکون مراد المجمعین بذلک»، البطلان العقلی بمعنی عدم الاکتفاء بالصلاة ما لم یحرز مطابقتها لحجة معتبرة» «۲».

و لکن یبعد ارادة ذلک لعدم اختصاص البطلان العقلی بالعبادة و الصلاة بل کما أشرنا سار فی جمیع الأعمال من غیر فرق بین العبادیات، و المعاملیات و التوصلیات

ذکر و تعقیب

ربما یحکی عن شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) فی موضعین من الرسائل ما یستفاد منه عدم الصحة فی المفروض.

الأول: ما أفاده فی الشبهة الوجوبیة و هو ان من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصدا لامتثاله الأعلی تقدیر مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا و هذا غیر کاف فی العبادات المعلوم وقوع التعبد بها.

و بالجملة الاقتصار علی بعض المحتملات مع البناء علی عدم الإتیان بسائر المحتملات یدل علی ان الباعث له لیس أمر المولی و إرادته و الا لأثر فی سائر المحتملات.

الثانی: ما ذکره فی خاتمة الأصول فی مسئلة العمل قبل الفحص من عدم تحقق نیة القربة لأن الشاک فی کون المأتی به موافقا للمأمور به کیف یتقرب به و لکن یمکن دفع ما أفاده أولا: بأنه من الممکن ان یکون الاقتصار علی

(۱) رسالة التقلید/ ۴۷.

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۰۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۵۴

....

بعض المحتملات لأجل ضعف الایمان فی امتثال أوامر اللّه، فیکف عن إتیان جمیع المحتملات بمجرد طرو المشقة و بعض الاعذار غیر الموجهة، کما انه قد یوجب ذلک ترک العمل الواجب بالمرة، کما ان من له ایمان قوی یأتی بتمام المحتملات و ان بلغ ما بلغ،

كما ان بينهما متوسطات، فعدم إتيان جميع المحتملات ليس لعدم ارادة الامتثال كيف؟! و هو بحسب الفرض بصدد إتيان امره تعالى، و منبعث عن بعثه.

و بالجملة ربما يكون المكلف لضعف ايمانه خائفا من المخالفة القطعية لأوامره تعالى و لا يخاف من المخالفة الاحتمالية فعند الإتيان ببعض المحتملات تكون مخالفته لأوامره احتماليا.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده ثانيا: مع انه لم يأت (قدس سره) وجها لمدعاه الا الاستعجاب و لعله لا وجه له، لان لاحتمال كون المأتى به مأمورا به كالعلم بذلك تأثير فى داعوية الأمر الواقعى فتدبر.

فتحصل مما ذكرنا صحة إعمال الجاهل قاصراً كان أو مقصرا ملتفتا كان أو غير ملتفت إذا طابق عمله للواقع.

فلا يمكن المساعدة على ما هو المترائى من المتن من بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت مطلقا عبادة كانت أو غيرها.

فيمكن ان يقال ان الماتن (قدس سره) لا يقول بذلك مطلقا بل يريد بقرينة قوله فى المقصر غير الملتفت:- و حصل منه قصد القربة- بطلان خصوص الأعمال العبادى من المقصر الملتفت، وجه البطلان عنده (قدس سره) بقرينة المقابلة عدم تمشى قصد القربة منه فى عباداته، و يمكنه ذلك عند عدم الالتفات.

و قد أشرنا عدم تماميته لتمشى قصد القربة منه و صحة اضافة العمل اليه تعالى و لا فرق بينه و بين الجاهل غير الملتفت إلا فى عدم تمشى الجزم بالنية منه و تمشيه من غير الملتفت و قد أشرنا عدم اعتبار الجزم بالنية فى صحة العبادة و ان الإتيان بها برجاء المطلوبية

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۵۵

....

إذا كانت مطابقة للواقع يكفى فى سقوط أمرها و امتثالها.

و لا- يخفى ان ما ذكرنا كله لا ينافى حكم العقل بان عمل الجاهل محكوم بالبطلان فى مرحلة الظاهر ما لم ينكشف مطابقته للواقع- بلحاظ ان الاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينية و لا يرى العقل الاكتفاء بذلك فى مرحلة الظاهر و يرتفع إذا انكشفت مطابقة ما اتى به للواقع.

فتوى المجتهد الذى يجب تقليده بحكم الواقع

هذا كله إذا انكشف و أحرز علما مطابقة العمل المأتى به للواقع و لكنه لا يتفق ذلك للعامى إلا نادرا كما فى الضروريات و القطعيات و المسائل الواضحة و هى قليلة جدا.

نعم انكشاف مطابقة عمله لما يكون بحكم الواقع- اعنى فتوى المجتهد الذى يصح تقليده- فغير عزيز فلا بد من عطف عنان البحث حوله فنقول:

تارة يكون المجتهد الذى كان يجب على العامى تقليده حين العمل هو الذى يجب عليه تقليده بعد ذلك.

و اخرى يكون غيره، و على الثانى اما تكون فتاواهما متوافقتين، أو متخالفتين ففى الصورة الأولى تكون فتوى المجتهد بحكم الواقع فى حقه فمع مطابقة عمله لها لا وقع للإشكال فى صحته، و كذا فيما إذا تعدد الفقيهان و كانا متفقين فى الفتوى كما لا إشكال فى فساد عمله، و وجوب إعادته إذا كان مخالفا لكلتى الفتويين.

و انما الاشكال و الكلام فيما إذا كان عمله مطابقا لفتوى أحدهما و مخالفا للآخر فهل الميزان فى الصحة مطابقة عمله لفتوى من كان يجب تقليده حال المراجعة، أو يكفى مطابقته لفتوى أحدهما، أو لا بد من مطابقة العمل لفتوى كليهما فيحكم بالبطلان فى الفرض؟ وجوه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۵۶

مناط كون صحة العمل فتوى من كان يجب تقليده حين العمل و دفعه

علق أستادنا العلامة البروجردى (قدس سره) على المتن بما نصه: مناط صحة عمل الجاهل قاصراً كان أو مقصرا عبادة كان العمل أو غيرها هو وقوعه مطابقا للواقع أو لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل نعم يكفى فى إحراز الواقع فتوى من يجب عليه تقليده فعلا اه.

قلت: ما افاده (قدس سره) مبنى على اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقع و سيجىء التعرض لمقالة ففتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حال العمل هى الحجة فى حقه فى ذلك الحال و فتاواه منجزة علم بها المقلد و استند إليها حال العمل أو لا هذا.

و لكن فيه انه كما قرر فى محله و سيجىء بعض الكلام فيه هو ان القول بالإجزاء انما يتم على القول بالسببيّة فى الطرق و الأمارات و اما على القول بالطريقيّة كما هو الحق فى اعتبار الأمارات مقتضاه عدم الاجزاء لان الأحكام الواقعية فعلى فى حق كل أحد لا يتغير عما هو عليه بتغير الفتاوى و قيام الأمارات على خلافها، و حيث لم يستند الجاهل حال العمل بفتوى من يجب عليه تقليده، فلا يترتب على فتواه بصحة ذلك العمل أو فساده اثر بالإضافة إلى المكلف عند الشك فى وجوب الإعادة أو القضاء لأنها قد سقطت عن الحجية بموت المجتهد حال المراجعة، و واضح ان الفتوى غير المتصفة بالحجية الفعلية لا يترتب عليها اثر بوجه فالمتعين فى حقه الرجوع الى من يجب عليه تقليده فى ظرف الرجوع.

و بالجملة بعد ثبوت الأحكام الواقعية و تنجزها لا بد للجاهل من الخروج عن عهدة التكاليف من مؤمّن و حيث لم يستند الى من كان يجب عليه تقليده حال العمل الى ان مات و سقط عن دائرة الحجية فاعماله غير مستندة بالحجة.

و نحن و ان نقول بعدم الاجزاء فى صورة الاستناد أيضا الا انه يمكن الاحتجاج على عدم الإعادة و القضاء فى صورة الاستناد و لعله القدر المتيقن من الإجماع على

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۵۷

....

تقدير ثبوته، أو يقال ان مقتضى قاعدة لا تعاد فى باب الصلاة «۱» عدم إعادتها فى غير الخمسة المستثناة إذا أخل بشىء منها بنحو من الأنحاء غير صورة العمد.

و القول بحجية فتوى من كان يجب عليه تقليده حال العمل فى الفرض أشبه شىء بتقليد الميت ابتداء و قد عرفت بطلانه.

مناط صحة عمل الجاهل مطابقته لفتوى من يجب تقليده حال المراجعة

و فتوى المجتهد الذى يجب المراجعة اليه و ان لم تكن حجة فى ظرف العمل- اما لعدم وجوده أو لعدم استجماعه الشرائط المعتبرة فى مرجع الفتوى- و انما صارت حجة بعد موت المجتهد، أو فقدانه لشرط المرجعية الا انه بعد ما اتصفت بالحجية الفعلية يكون مفادها حكم كلى إلهى لا يختص بوقت دون وقت بل يعم الأزمنة الثلاثة- الماضى و الحال و الاستقبال- فبالفتوى المتأخرة الحادثة حجيتها يستكشف بطلان الأعمال السابقة فى ظرف الصدور و مقتضاه لزوم الإعادة أو القضاء.

و الحاصل ان وجوب إعادة الأعمال السابقة و عدمه من المسائل التى يجب الرجوع الى المجتهد الذى تتصف فتواه بالحجية، و ليس هو الا المجتهد الفعلى لسقوط فتاوى المجتهد السابق فى ظرف العمل عن الحجية بالموت أو زوال الصفة المعتبرة و لو لا سقوط فتاواه

لما صح تقليد المجتهد الحاضر.

و بما ذكرنا كله ظهر حال سائر الأقوال فى المسئلة فلا يحتاج الى تعرضها و ذكر الخلل فيها فتدبر و اغتنم.

---

(۱) و هى مفاد صحيحة زرارة المتقدم ذكرها فى/ ۲۶۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۵۹

[مسئلة ۱۷- المراد من الأعلم]

اشارة

مسئلة ۱۷- المراد من الأعلم من يكون اعرف (۱) بالقواعد و المدارك للمسئلة، و أكثر اطلاعا لنظائرها و للأخبار، و أجود فهما للأخبار، و الحاصل ان يكون أجود استنباطا، و المرجع فى تعيينه أهل الخبرة و الاستنباط (۲).

---

(۱) و الحقيق ان يقال: كما أفيد ان المراد بالأعلم من يكون أقوى استنباطا من غيره فى معرفة الكبريات و القواعد، و أحسن سليقة فى تطبيقها على مصاديقها، كما هو المراد به فى سائر الصناعات، و لا يبعد ان يكون مراده (قدس سره) بما فى المتن: تعريف الأعلم بما يكون من آثاره لا نفسه و اللّه العالم.

(۲) لا تنحصر معرفة الأعلمية بالمجتهد كما سيجىء منه (قدس سره) بل ربما تحصل لمن كان من أهل الخبرة و الدراية، و ليعلم ان معرفة الأعلمية المطلقة و لو للمجتهد لا يكاد يحصل الا بعد تحمل المشاق و السفر الى مظان وجود المجتهدين، و إتعاب النفس بعد إسقاط الأهواء النفسانية بالنظر الدقيق فى آرائهم، و الحضور فى مباحثاتهم الى غير ذلك فدون إثبات الأعلمية المطلقة غالبا تخرص بالغيب، كما لعله واضح لمن كان له قلب، أو القى السمع، و هو شهيد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۶۰

....

أقول: توضيح المسئلة يستدعى البحث فى مقامين الأول فى المراد بالأعلم و الثانى فى المرجع فى تعيينه.

المقام الأول المعانى المتصورة لمعنى الأعلم

اشارة

يحتمل بدوا ان يكون المراد بالأعلم أحد هذه المعانى.

الأول: ان يكون المراد بالأعلم: أكثر معلوما بحيث يشترك الأعلم مع غيره فى العلم بعدة مسائل و يترجح عليه فى العلم بمسائل آخر، مثلا يشتركان فى استنباط الأحكام فى باب العبادات و يختص أحدهما باستنباط أحكام المعاملات.

و الى هذا المعنى يشير ما يقال: ان المراد بالأعلمية من يكون أكثر إحاطة بالفروع و التضلع بكلمات الأصحاب و أقوالهم كما إذا تمكن من الجواب عن أية مسئلة ترد عليه و لو من الفروغ التى لا يبتلى بها الا قادرا، و لا يتحقق فى الخارج أصلا، مع التضلع على أقوالها و موارد التعرض للمسئلة فى كلماتهم.

و فيه: أن الملحوظ فى العالم و الأعلم انما هو فى موضوع واحد فيقال زيد عالم بباب العبادات مثلا و عمرو اعلم بها من زيد، و اما فى

المفروض فزید غیر عالم بباب المعاملات فلا یصح ان یقال ان عمرا اعلم من زید، ضرورة أنها متساویان فی العلم بباب العبادات و فی باب المعاملات یکون أحدهما عالم و الأخر لیس بعالم و ان شئت قلت کما أفید الظاهر ان هذا المعنی و ان کان أقرب الی معنی التفضیل المدلول علیه لهیئة (أفعل) الا ان الظاهر کونه غیر مراد القائلین بوجوب

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۱

....

تقلید الأعلم و لا یقتضیه الدلیل المتقدم علیه «۱».

الثانی: ان یکون المراد بالأعلم: أقوی و أشد علما بحسب مراتب الانکشاف بحیث یکون الجازم بحکم من دلیله مقدما علی المطمئن به، و هو علی الظان به.

و فیه: ان الاجتهاد کما أشرنا یدور مدار قیام الحجة علی الحکم و عدمه سواء انکشف بها الحکم الشرعی جزما، أو ظنا أو لم ینکشف و قد أشرنا فی تقدیم قول الأعلم عند المناقشة فی ان الاقربیة لا کبری لها، و لا صغری، بعض ما ینتفع به للمقام فلاحظ.

و بالجملة لم یکن الأمر فی باب الاجتهاد دائرا مدار شدة الانکشاف و ضعفه بل المدار علی قیام الحجة و عدمه.

الثالث: ان یکون المراد بالأعلم: من یکون أقوی مبنی من غیره بحیث لا یزول اعتقاده بتشکیک المشککین فی قبال من یمکن التشکیک فی مبناه و أخذ المبنی منه.

و فیه: انه کما أشرنا لم یکن الأمر فی باب الاجتهاد یدور مدار قوة المبنی و عدم إمکان زواله بالتشکیک، و انما تدور مدار قیام الحجة و عدمه، و من الواضح ان مجرد قوة المبنی مع عدم الإحاطة بجهات أخر للمسئلة لا تکفی فی الأعلمیة فی الوظیفة الرابع: ما ذکره الماتن بعد قوله: و الحاصل ان یکون أجود استنباطا. و مال إلیه العلامة الخوانساری دام ظله قال ان هذا التفسیر للأعلم أولی.

و لکن فی تعلیقة العلامة الشاهرودی: ان تصویر الأعلم بهذا المعنی مشکل و تمییزه أشکل فلا یقاس بالصناعات نعم علی التفاسیر الأخر لا إشکال فی تفسیره و تمییزه. فتأمل.

الخامس: ما یتراءی من عبارة المتن و حاصله ان یکون المراد بالأعلمیة من کان واجدا لهذه الأمور:

۱- اعرف بالقواعد و المدارک للمسئلة.

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۳۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۲

....

۲- و أکثر اطلاعا لنظائرها و أشباهها.

۳- و أکثر اطلاعا للأخبار فی المسئلة.

۴- و أجود فهما للأخبار.

و فیه: انه عرفت مما ذکرنا فی المعانی الثلاثة عدم دخالة بعض منها فیما هو الملاک فی الأعلمیة فما ظنک بضم بعضها ببعض.

و لعله یبعد ان یکون مراد المصنف (قدس سره) أیضا ذلک بل مراده تعریف الأعلم بما هو أثره فیکون المراد من الأعلم من تکون ملکته أشد و أقوی من ملکات غیره، و تلک الأمور من آثار الأشدیّة.

و بالجملة الأمور المذکورة طرق معرفة الأعلمیة لأنفسها فنسئل من جنابه و من یقول بمقاله ما المراد بأشدّیة الملکة و اقوائیتها؟ فإن

أراد بالأقوائیهٔ و الأشدیهٔ بحسب مراتب الانکشاف فقد عرفت حاله مما ذکرناه فی المعنی الثانی للأعلم، و ان أراد الأقوی مبنی بحیث لا یزول اعتقاده بتشکیک المشککین فقد عرفت حاله مما ذکرناه فی المعنی الثالث فلاحظ و تأمل.

السادس: ان یکون أشد اقتدارا فی القواعد و الکبریات اعنی المبادی التی تستنتج الأحکام منها کما إذا کان المجتهد فی المطالب الأصولیهٔ و بعض المبادی أقوی من غیره.

و فیه: ان مجرد ذلک لا- یکفی ما لم ینضم الیه حسن السلیقهٔ فی تطبیق الکبریات علی صغریاتها کما سنشیر الیه عن قریب لأنه رب شخص له اقتدار شدید بالکبریات الا انه ضعیف فی تطبیقها علی الصغریات.

المعنی اللائق لمفهوم الأعلم

و الذی ینبغی ان یقال فی معناه کما أفید: انه لم یرد فی آیهٔ و لا روایهٔ معتبرهٔ لفظهٔ الأعلم لیلاحظ ان المتفاهم من لفظتها بلحاظ هیئهٔ التفضیل ماذا؟ بل الحکم بلزوم تقلید الأعلم انما هو لبناء العقلاء، أو حکم العقل من باب قاعدهٔ الاشتغال،

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۶۳

....

فیکون وزان الأعلم فی الفقه حال الأعلم فی بقیهٔ العلوم، و من الواضح ان الأعلم فی سائر العلوم هو الذی یکون أقوی استنباطا من غیره فی معرفهٔ الکبریات و قواعدها و أحسن سلیقهٔ فی تطبیقها علی مصادیقها.

ضرورهٔ ان مجرد الأقوائیهٔ فی معرفهٔ الکبریات و القواعد لا یکفی فی ذلک بل لا بد مع ذلک ان یکون اعرف بتطبیق تلک الکبریات و القواعد علی مصادیقها.

فاذا کانت الأعلمیهٔ؟؟؟ فی سائر العلوم عبارهٔ عما ذکر فنقول بذلک فی الفقه أیضا فیکون المراد بالأعلمیهٔ ما یکون أقوی و أدق فی استنباط الکبریات الفقهیهٔ، و امتن استنتاجا للاحکام عن مبادیها، و أدلتها، و أحسن من حیث تطبیقها علی صغریاتها و مجرد الأشدیهٔ فی معرفهٔ الکبریات لا ینفع ما لم ینضم إلیها حسن السلیقهٔ فی تطبیق الکبریات علی صغریاتها.

الا- تری ان الطبیب الأعلم لیس هو مجرد من کان أقوی معرفهٔ بقواعد کلیهٔ الطب، أو کان أکثر اطلاعا علی أقوال الأطباء و أنواع الأمراض، و طرق معالجتها و ادویتها ما لم ینضم إلیها حسن تطبیق تلک الکبریات علی مصادیقها «۱».

المقام الثانی فی المرجع فی تعیین معنی الأعلم

اشارهٔ

ربما یتوهم ان تفسیر الأعلمیهٔ بالاجودیهٔ فی مقام الاستنباط، أو المعنی الذی ذکرنا، أو بغیرهما یکون امرا غیر محسوس لا طریق الی معرفته و تعینه و الشهادهٔ علیه کما هو الشأن فی سائر الأمور غیر المحسوسهٔ، و لا بد فی الشهادهٔ ان تکون محسوسهٔ مشاهدهٔ لقوله صلّی اللّه علیه و آله: لمثل هذه (مشیرا الی الشمس) أشهد أو دع «۲».

و لکن فیه: ان الأمر غیر المحسوس إذا کان له طریق أو طرق محسوسهٔ یمکن نیله و معرفته و یصح الشهادهٔ له أو علیه، فکما یمکن معرفهٔ شجاعهٔ الرجل، و سخاوته،

---

(۱) الدروس ج/ ۱۱۰. و التنقیح ج ۱/ ۲۰۲.

(۲) باب ۲۰ من أبواب الشهادات ح/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۴

....

و عدالته الی غیر ذلک من الصفات و الملکات النفسانیة بالآثار و العلامات الظاهرة المحسوسة الموجبة لصیرورة تلک الأمور کالمحسوس فکذلک الأمر فی المقام فإن حقیقة القوة القدسیة التی یعبر عنها بأنها نور یقذفه اللّه فی قلب من یشاء و ان لم تکن محسوسة الا انه یمکن التیل بها بواسطة الآثار اللائحة و الأمارات الواضحة، و لعل درک اجتهاد المجتهد، و واجدیته لملکة الاجتهاد غیر خفی علی من زاوله، و باحثه فی غیر واحد من المسائل، و بعد معرفته و واجدیته لملکة الاجتهاد إذا قایسه مع غیره من المجتهدین مرة بعد أخری و کرة بعد کرة یقرب له معرفة الأعلمیة کما لا یخفی.

و قد تحصل معرفته بکثرة الاطلاع علی خصوصیات المسائل و قد تکون کثرة الاطلاع علی المبانی و جودة الفهم من الاخبار مطابقة و التزاما الی غیر ذلک من الأمور مورثه لمعرفتها و یدرکها الخبیر و ان لم یمکنه بیانها و لعله مما یدرک و لا یوصف.

و لکن لا بد و ان یعلم ان حصول معرفة ذلک لیس سهلا قریبا بل لا بد من إتعاب النفس و الممارسة التامة و الدقة الشدیدة، و تخلیة النفس عن الأهواء النفسانیة التی لا تخلو منه الا الأوحدی من طلبة العلم، و تحمل المشاق فی السفر الی البلدان و لا أقل إلی مظان وجود المجتهدین و الحوزات العلمیة و مطالعة ما صدر عن أقلامهم الشریفة ان کانت لهم تألیف و تصانیف، أو ما صدر عن مقرری ابحاثهم، الی غیر ذلک.

و الا فالحکم باعلمیة شخص بمجرد حضور بحثه أو مطالعة آثاره و مقایسته مع فقیه، و مجتهد واحد، أو اثنین أو ثلاث، أو ما یقرب من ذلک فی محل أو محلین فأمر عصیر بل لعله یمکن ان یقال دون إثباته خرط القتاة، عصمنا اللّه و إیاکم من الزلل و التقول بما لا یعلم و لعل ما ذکرناه واضح لمن کان له قلب أو القی السمع و هو شهید.

لا یختص تشخیص الأعلم بالمجتهد

ثم انه بعد الفراغ عن معرفة مفهوم الأعلم، و إمکان معرفة الأعلم فی الخارج یقع الکلام فی المرجع فی تعیینه فهل یخص ذلک بالمجتهد أو یعم غیره وجهان بل قولان.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۵

....

یظهر الأول من الماتن (قدس سره) فی هذه المسئلة حیث قال: و المرجع فی تعیینه أهل الخبرة و الاستنباط، کما یظهر الثانی من العلامة القمی (قدس سره) حیث علق علی المتن بأنه لا تنحصر ذلک بأهل الخبرة و الاستنباط.

لا یبعد القول بعدم انحصار ذلک بالمجتهد و یصح لغیر المجتهد معرفة ذلک أیضا ان کان من الخبراء و أهل العلم، کما هو الشأن فی سائر أرباب الصنائع و الحرف فتری ان من لم یحسن الکتابة یمکنه تشخیص الخط الحسن عن غیره، و من لم یکن خطیبا بلیغا یمکنه تشخیص الخطیب البلیغ عن غیره الی غیر ذلک من الأمثلة.

و ما ذکرناه هو الظاهر مما ذکره الماتن (قدس سره) فی مسئلة العشرین حیث قال: فإنه یعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانی کما إذا کان المقلد من أهل الخبرة اه فإن الجملة الأخیرة تدل علی ان من لم یکن مجتهدا یمکنه معرفة اجتهاد المجتهد فإذا أمکنه ذلک أمکن معرفة الأعلم أیضا، و کذا إطلاق ما ذکره أخیرا فی تلک المسئلة بقوله: و کذا الأعلمیة فإنه یدل علی ان غیر المجتهد یمکنه

معرفة الأعلمیة.

و لکن و لیعلم انه کما أشرنا ان معرفة الأعلمیة للأوحدی من المجتهدین لا یخلو من صعوبة فما ظنک بغیر المجتهد فلا یکاد یحصل ذلک للاذکیاء من أهل العلم الا مع تحمل المشاق و العناء الشدید.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۶۷

[مسئلة ۱۸- تقلید المفضول]

اشارة

مسئلة ۱۸- الأحوط عدم تقلید المفضول (۱) حتی فی المسئلة التی توافق فتواه فتوی الأفضل.

---

(۱) قد أشرنا فی المسئلة الثانیة عشر الی موارد جواز تقلید المفضول، و انه فی المسئلة التی توافق فتوی الأفضل فکما یجوز تقلید کل منهما یجوز تقلیدهما معا بمعنی صحة الاستناد إلیهما فی مقام العمل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۶۸

جواز تقلید غیر الأعلم فی المسئلة التی توافق فتواه لفتوی الأعلم

أقول: تقدم عند الکلام علی المسئلة الثانیة عشر: ان تقلید الأعلم انما یلزم إذا کانت فتواه مخالفة لفتوی غیره، و لم تکن مخالفة للاحتیاط، و إجماله عدم اقتضاء حکم العقل، و لا بناء العقلاء، أکثر من ذلک، فیجوز تقلید غیر الأعلم فیما إذا وافقت فتواه لفتوی الأعلم، بمعنی جواز الاستناد الی فتواه و تطبیق العمل علی رأیه، بل یجوز تقلید غیر الأعلم فی صورة عدم العلم بمخالفة فتواه لفتوی غیر الأعلم فیما هو محل الابتلاء.

ثمرة لتقلید غیر الأعلم فیما توافق فتواه لفتوی الأعلم

قد یقال: انه لا ثمرة لتقلید غیر الأعلم فیما إذا توافق فتواه لفتوی الأعلم لعدم دخل حیثیة الأخذ و الالتزام فی التقلید الذی هو موضوع الوجوب الشرعی، بمقتضی ما دل علی رجوع الجاهل بالوظیفة إلی العالم بها، و لا فی مقام المصححیة للعمل، و لا فی مقام المعذریة، فلا محالة یکون العمل علی طبق فتوی المعالم بعینه عملا علی طبق فتوی الأعلم لکونهما مع توافقهما من قبیل تعدد الروایة فی حکم المسئلة «۱».

و لکن یمکن ان یقال بوجود الثمرة فیما إذا مات غیر الأعلم فبناء علی جواز البقاء علی تقلید المیت یجوز البقاء علی تقلیده.

بل تظهر الثمرة فیما إذا مات الأعلم و قلنا بعدم جواز البقاء علی تقلید المیت فیتعین تقلید غیر الأعلم فتدبر.

---

(۱) نهج الهدی/ ۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۶۹

[مسئلة ۱۹- تقلید غیر المجتهد]

اشارة

مسئلة ۱۹- لا یجوز تقلید غیر المجتهد و ان کان من أهل العلم کما انه یجب علی غیر المجتهد التقلید (۱) و ان کان من أهل العلم.

---

(۱) بالوجوب العقلی التخییری بینه و بین الاحتیاط کما تقدم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۰

عدم جواز تقلید غیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ

أقول: تعرض الماتن (قدس سره) فی هذه المسئلة لفرعین.

الأول: انه لا یجوز تقلید غیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ و ذلک لاختصاص أدلة مشروعیة التقلید بالفقیه العارف بالأحکام، و الناظر فی الحلال و الحرام، و أهل الذکر الی غیر ذلک من العناوین المنطبقة علی من یکون واجدا لملکة الاستنباط و الاجتهاد فغیر المجتهد و ان کان من أهل العلم و الفضل لکن حیث لا ینطبق علیه شیء من العناوین فلا یجوز تقلیده بل یتعین علیه تقلید المجتهد ان لم یمکنه الاحتیاط و معه یتخیر بینهما.

وجوب التقلید لغیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ

الثانی: انه یجب التقلید علی غیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ لتطابق أدلة مشروعیة التقلید، علی مشروعیة التقلید لغیر العارف بالأحکام بل تعینه علیه ان لم یمکنه الاحتیاط و الا فمخیر بینه و بین الاحتیاط لما تقدم منه قدس سره التصریح بذلک فی المسئلة الاولی، و ذکرنا وجهه فی ذیل المسئلة: ان العقل یحکم ان المکلف لا بد له فی جمیع أفعاله و تروکه ان یکون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا فاذا لم یکن مجتهدا فیجب علیه التقلید أو الاحتیاط، و ان لم یمکنه الاحتیاط فیتعین علیه التقلید.

إيقاظ

و قد ذکرنا فی ذیل المسئلة الاولی وظیفة کل من کان واجدا لملکة الاجتهاد و لم یجتهد بعد فلاحظ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۱

[مسئلة ۲۰- طرق معرفة الاجتهاد و الأعلمیة]

اشارة

مسئلة ۲۰- یعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانی (۱) کما إذا کان المقلد من أهل الخبرة (۲) و علم باجتهاد شخص، و کذا یعرف بشهادة عدلین من أهل الخبرة (۳) إذا لم تکن معارضة بشهادة آخرین من أهل الخبرة ینفیان عنه الاجتهاد و کذا یعرف بالشیاع المفید للعلم (۴) و کذا الأعلمیة (۵) تعرف بالعلم، أو البینة غیر المعارضة، أو الشیاع المفید للعلم

---

(۱) و یلحق به الظن الاطمئنانی.

(۲) و ان لم یکن مجتهدا.

(۳) و ان لم يكن مجتهدا.

(۴) و فى عده قسيما للأول نوع تسامح لأنه حسب الفرض أحد أسباب حصول العلم، و كيف كان يلحق به الشياع المفيد للاطمئنان، و الوثوق.

(۵) حسبما علقناه فى معرفة الاجتهاد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۷۲

....

طرق معرفة الاجتهاد أو الأعلمية أقول: ظاهر العبارة بل صريحها هو ان اجتهاد المجتهد، أو أعلميته يثبت و يعرف بأحد الطرق الثلاث:

۱- العلم الوجدانى.

۲- البينة إذا كانت من أهل الخبرة و لم تكن معارضة ببينة تنفى الاجتهاد، أو الأعلمية.

۳- الشياع المفيد للعلم.

و فى عد الثالث قسيما للأول نوع تساهل لأنه حسب الفرض أحد أسباب حصول العلم.

و كيف كان ثبوتهما بالعلم الوجدانى واضح لان القطع عند القاطع كاشف عن الواقع و نفس الأمر بلا احتمال خلاف فيه، و هذا يكفى فى حكم العقل و العقلاء بالتنجيز، و التعذير، و صحة الاحتجاج، و صحة الاحتجاج من الأحكام العقلائية الثابتة للقطع نفسه بلا جعل جاعل.

و بالجملة إذا قطع بشىء فحيث ان القاطع حال قطعه لا يحتمل الخلاف بل ينكشف الواقع لديه بزعمه و يرى الواقع على ما هو عليه، يكون ذلك موضوع احتجاج المولى على عبده و بالعكس من دون احتياج الى توسيط جعل تشريعى.

هذا مما لا اشكال و لا خلاف فيه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۷۳

توهم عدم إمكان تحديد حجية القطع ببعض المبادى و دفعه.

و لكن وقع الكلام فى إمكان تحديده و تضييقه بلحاظ حصوله من بعض المبادى فقد يقال:

ان حجية القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتا و لا نفيا و لذا قد يقال: ان مقال الأخباريين بأنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب و السنة غير معقول، كما لا يعقل ردع القطاع عن قطعه الى غير ذلك.

و لكن الذى يقتضيه حقيق النظر وفاقا لبعض المحققين (قدس سره) إمكان ذلك و للشارع تحديد حجية القطع و تضييقه بلحاظ حصوله من بعض المبادى كأن ينهى عن العمل بالقطع الحاصل من القياس، أو الحاصل من الجفر أو الرمل أو المنام و غيرها من الطرق غير المتعارفة لمصالح يراها، أو لمفاسد يترتب عليها.

كلمة من الامام (ع) مع أبان فى الحكم بالقياس

و خبر ابان بن تغلب فى مسئلة قطع أصابع المرية المتقدم ذكره أنفا شاهد صدق على ما ذكرنا «۱» حيث نهى الامام عليه السّلام عن العمل بالقياس مع ان ابان كان عالما بان فى قطع أربعة أصابع المرية يوجب أربعين من الإبل من طريق القياس و لذا تعجب من حكم الامام عليه السّلام حيث قال بثلاثين و قال فيما قال:- و لا ينبغى صدوره من مثله- ان هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنتبرء عن قائله و

نقول الذی جاء به شیطان.

و مع ذلک صاح الامام علیه السّلام فی وجهه و نهاه عن العمل بعلمه بقوله: مهلا یا ابان هذا حکم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یا أبان أخذتنی بالقیاس، و السنة إذا قیست محق الدین. فقد قطع بکلامه علیه السّلام علی الظاهر عرق القیاس من قلب ابان «۲».

و ان شئت قلت کما عن المحقق النائینی (قدس سره): «ان مرجع نهی الشارع فی الحقیقة لیس نهیا عن العمل بالعلم بل مرجعه الی التصرف فی المعلوم و الواقع

---

(۱) لاحظ/ ۳۲۶.

(۲) الوسائل باب ۴۴ من أبواب دیة الأعضاء ح/ ۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۴

....

الذی أمره بید الشارع فالتصرف یرجع الی ناحیة المتعلق لا إلی ناحیة العلم و بعد الالتفات الی هذا التصرف لا یمکن ان یحصل له العلم بالحکم من طریق القیاس إذ الحکم الواقعی قید بغیر ما ادی الیه القیاس» «۱».

توجیه معقول لقول الأخباریین بعدم حجیة العلم الحاصل من غیر الکتاب و السنة

و بما ذکرنا یمکن تصحیح مقال الأخباریین، و القول بعدم اعتبار قطع القطاع الی غیر ذلک.

فلا یرد علیهم: ان مقالهم غیر معقول نعم دون إثبات مقالهم خرط القتاة فتدبر و اغتنم.

فظهر ان الحجیة من الأحکام العقلیة للقطع بلحاظ ان القاطع حال قطعه لا یحتمل الخلاف و یکون ذلک موضوع احتجاج المولی علی عبده و بالعکس من دون تطرق جعل علیها.

نعم للشارع تحدید الاحتجاج ببعض المبادی فما دام لم یحرز تحدیده و تضییقه لا- ینبغی الإشکال عند العقلاء فی حجیة العلم الوجدانی فی إثبات متعلقة.

فاذن لا- إشکال فی ثبوت الاجتهاد، أو الأعلمیة بالعلم الوجدانی، و حیث لا فرق بین العقلاء فی أسباب حصوله، فلا فرق بین العلم الحاصل بالاختبار، أو الشیاع أو غیرهما.

الإشکال فی حجیة الشهرة و ان حصل منها العلم و دفعه

نعم یظهر من بعض شراح المتن منع حجیة الشهرة و ان حصل منها العلم و یری حالها حال القیاس و الرمل، و الجفر، و نحو ذلک، و صرح بان الشهرات الواقعة فی طول حیاته کلها علی خلاف الواقع، و أشار الی العوامل و الأسباب المحصلة لها فقال کلها باطلة «۲».

---

(۱) مبحث حجیة القطع من فوائد الأصول/ ۶ ط. النجف الأشرف.

(۲) لاحظ معالم الزلفی/ ۳۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۵

....

و لکن لم یتم مـا ذکره و غایـة ما یسـتفاد مما أطنب ذکره، و أتعب نفسه عـدم صـحـة الاعتماد بمجرد الشـهرة لوجود عوامل و دواعی فاسـدة فی بعضـها فالحری بنا المراقبة الکاملة فی الشـهرات و ملاحظة مبادیها و عواملها، فرب شـهرة و ان کانت لا أصل لها الا ان فی کثیر منها له أصل و مبادی صحیحة عصمنا اللّه و إیاکم من الزلل.

الظن الاطمئنانی ملحق بالعلم الوجدانی فی الحجیة

و یلحق بالعلم الوجدانی بثبوتهما الظن الاطمئنانی بهما لأنه علم عادی و حجة عقلائیة لم یردع عنها فی الشرع.

مع انه یمکن الاسـتدلال لاعتباره بما فی موثقة مسـعدة بن صدقة ففیها. الأشـیاء کلها علی هذا حتی تسـتبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة «۱».

لأن الاستبانة أعم من العلم الوجدانی و یعم الظن الاطمئنانی المتاخم للعلم کما لا یخفی فتدبر.

و بالجملـة یعبّر عن الظن الاطمئنـانی بـالعلم العادی لتـداوله بین العقلاء لقلـة حصول العلم الوجـدانی لهم فهو حجـة عنـدهم و الشارع أبقـاهم علی مـا هم علیه بـل یصـح دعوی الإمضـاء علیه ممـا دل علی تحصـیل العلم و اتّباع العلماء و نحو ذلک فان الظاهر منه ما یعم الاطمئنانی بل یعم العلم التعبـدی لا خصوص العلم الوجـدانی و الا لانسـد باب معرفـة الأحکام لعدم العلم الوجدانی لغالب الناس و لا یکاد تحصل ذلک فی أمثال المقام الا بعد عناء شدید و لزوم اعتباره یستلزم العسر و الحرج المنفیین فی الشریعة.

ثبوت الاجتهاد أو الأعلمیة بالبینة

و اما ثبوتهما بشـهادة عـدلین من أهل الخبرة- و یعبر عنها بالبینـة- و حیث انها من الأمارات الظنیـة فلا تصـلح للاحتجاج بها ما لم تقم دلیل علی اعتبارها، لما تقدم ان الأصل الأولی حرمة العمل بالظن و عدم صلوحه للاستناد الیه الا ما قام الدلیل علی اعتباره.

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب ما یکتسب به ح/ ۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۶

....

لاـ اشـکال و لا خلاف فی حجیـة شـهادة العـدلین فی باب القضاء و فصل الخصومـة و اما فی غیر باب القضاء فقـد یناقش فی حجیتها بحیث یشـمل أمثال المقام، بل قـد یقال انه لم یثبت أن للفظـة البینة حقیقة شـرعیة، أو متشـرعة فی شـهادة العدلین، بل کلما اسـتعملت لفظـة البینـة فی الکتـاب، و السـنة فهی بمعناهـا اللغوی و هو مـا به البیـان و ما یثبت به الشـیء فینبغی الإشارة إجمالا إلی معنی البینـة و الدلیل علی اعتبارها فنقول:

معنی البینة لغة

لفظـة البینـة صـفة مشـبهة من باب یبین بیانا، و تبیانا: بمعنی اتضح و ظهر فاذا کان موضوعها مذکرا یقال هو بیّن، و إذا کان مؤنثا یقال هی بیّنـة، و حیث ان موضوعها هی الحجـة یقال انها بینة، ای حجة واضـحة لا سترة فیه، و هی بهذا المعنی موجبة للیقین فتکون مرادفة للبرهان.

معنی البینة فی الکتاب العزیز

و قد استعملت بهذا المعنی فی غیر موضع من الکتاب العزیز، و قد أنهاه بعض الأعلام الی خمس عشر موضع و الظاهر انها أکثر.
فتری انه عبر فی الکتاب العزیز عن المعجزتین اللتین لموسی (علی نبینا و إله و علیه السلام) تارة بکلمة البرهان، و اخری بلفظة البینة.
فقال تعالی فَذانِکَ بُرْهانانِ مِنْ رَبِّکَ «۱» و قال تعالی حکایة عن قول موسی قَدْ جِئْتُکُمْ بِبَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ الی ان قال تعالی فَأَلْقی عَصاهُ فَإِذا هِیَ ثُعْبانٌ مُبِینٌ، وَ نَزَعَ یَدَهُ فَإِذا هِیَ بَیْضاءُ لِلنّاظِرِینَ «۲».

(۱) القصص: ۲۸/ ۳۲.

(۲) الأعراف: ۷/ ۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۷۷

معنی البینة فی لسان الاخبار

و لکن الظاهر ان البینة فی لسان الاخبار و کلمات الفقهاء أطلقت و أرید منها شهادة العدلین علی أمر من الأمور: و لم یتعارف إطلاقها فیها علی معناها اللغوی، نعم ربما أطلقت و أرید منها ذلک خصوصا عند تفسیر الآیات التی فیها تلک اللفظة، و لکنه قلیل.
فلفظة البینة فی لسان الأخبار منصرفة إلی شهادة العدلین، و السر فی إطلاق البینة علیها واضح، لأنه بعد ان جعل الشارع شهادة العدلین حجة، و امارة معتبرة- کما سنشیر إلیها- تکون من مصادیق الحجة الواضحة.
و بالجملة مرجع تبادر هذا المعنی فی لسان الشرع الی انصراف المفهوم الکلی الی بعض مصادیقه.
و مما یرشدک الی ما ذکرنا قوله صلّی اللّه علیه و آله کما فی صحیح جمیل و هشام:
البینة علی من ادعی، و الیمین علی من ادعی علیه إلخ «۱» و قوله صلّی اللّه علیه و آله کما فی مرسل صدوق:
البینة علی المدعی، و الیمین علی المدعی علیه إلخ «۲» و قوله صلّی اللّه علیه و آله کما فی صحیح هشام بن الحکم.
إنما أقضی بینکم بالبینات و الایمان إلخ «۳» و عن أمیر المؤمنین علیه السّلام قال:
کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یحکم بین الناس بالبینات و الایمان فی الدعاوی إلخ «۴» الی غیر ذلک من الاخبار الواردة فیها لفظة البینة فإن المتبادر منها- کما علیه

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب کیفیة الحکم ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۳ من أبواب کیفیة الحکم ح/ ۵.

(۳) الوسائل باب ۲ من أبواب کیفیة الحکم ح/ ۱.

(۴) الوسائل باب ۲ من أبواب کیفیة الحکم ح/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۷۸

....

الفقهاء- انها عبارة عن شهادة العدلین، لا مطلق الحجة الواضحة- کما ادعی- بداهة ان الید مثلا امارة علی الملکیة عند العقلاء و ممضاة شرعا، فاذا ادعی علیها أحد لا یکتفی بقول ذی الید، مع ان قوله مطابق للحجة الفعلیة- و هی الید- و لو کان المدعی مالکا سابقا لکان ینبغی ان یکتفی باستصحاب ملکیته عند الشک فی ذلک من دون احتیاج الی حجة أخری مع انه لا- یکتفی به عند

المعارضة، و لو أرید من البینة مطلق الحجة فلا مجال للتفصیل بین المدعی أو المنکر مع انه لکل من المدعی و المنکر حجة.

و مما یرشدک إلی إرادة شهادة العدلین من البینة قول الصادق علیه السّلام فی موثق مسعدة بن صدقة: الأشیاء کلها علی هذا، حتی تستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البینة «۱».

و ذلک لأنه لو أراد علیه السّلام بقیام البینة مطلق الحجة الواضحة یلزم ان یکون قسم الشیء قسیما له، لوضوح ان الاستبانة- أی العلم- قسم من الحجة الواضحة بل من أعظم مصادیقها و أجلاها.

و ان شئت قلت: انه لو أراد علیه السّلام: بالبینة معناها اللغوی یلزم ان تکون الاستبانة و العلم من مصادیق البینة فیکون قوله علیه السّلام فی الخبر: (أو تقوم به بالبینة) من عطف العام علی الخاص، و لا یخفی انه خلاف ما هو المتفاهم عرفا.

و بالجملة لفظة البینة و ان کان معناها اللغوی الحجة الواضحة، و قد استعملت فی الکتاب العزیز فی ذلک فی غیر موضع منها الا انه بواسطة کثرة الاستعمال فی شهادة العدلین علی أمر، عند عرف المتشرعة صارت منقولا إلیها عرفا، و ان أبیت فلا أقل من کونها منقولا شرعیا.

کلام من العلامة الکنی فی معنی البینة

و ان کنت مع ذلک فی شک مما ذکرنا فلاحظ ما أفاده العلامة الکنی فقال:

«البینة و هی فی اللغة من البیان و هو الاتضاح لازم و متعد کغیره من مشتقاته علی

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب ما یکتسب به ح/ ۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۹

....

ما فی القاموس، و فی الشریعة علی الثانی کاختصاصها فیها بالإطلاق علی ما فوق الواحد علی ما هو من الواضحات بأدنی رجوع الی کلماتهم و الاخبار، فبسببه بعد اشتهار قوله صلّی اللّه علیه و آله: البینة علی المدعی جعلت شهادة خزیمة بن ثابت شهادتین و سمی حتی اشتهر بذی الشهادتین، و به اتفقت الأخبار الحاکیة لقضایاهم علی شهادة اثنین الی آخر ما ذکره» «۱».

و لمزید الإیضاح و ازالة عرق ای شک منک لئلا ینقدح فی نفسک بملاحظة ما ربما یقال فی المقام نشیر إلی جملة من الاخبار التی ذکرت فیها لفظة البینة، و أرید منها الشهادة علی ما فوق الواحد و ان کان فی بعضها أرید منها أربعة شهادات منها و لا یضر ذلک بما نحن بصدده کما لا یخفی.

و حیث ان ذکر متن تلک الاخبار یطول بنا، و یوجب ملال الخواطر، مع انه لا یهم ذکرها فی المقام فنقتصر إلی الإشارة إلی مواقع ذکرها من کتاب وسائل الشیعة من الطبعة الجدیدة.

الأخبار التی ذکر فیها لفظة البینة و أرید منها الشهادة علی ما فوق الواحد

باب ۴۸ من أبواب الشهادات. ح: ۳/ ۴- ج: ۱۸/ ۲۹۰.

باب ۱۸ من أبواب مقدمات الحدود. ح: ۳- ج: ۱۸/ ۳۳۱.

باب ۱۰ من أبواب حد الزنا. ح: ۸/ ۹- ج: ۱۸/ ۳۶۵.

باب ۱۴ من أبواب حد الزنا. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۳۷۴.

باب ۱۵ من أبواب حد الزنا. ح: ۱- ج: ۱۸/ ۳۷۶.

باب ۲ من أبواب حد اللواط. ح: ۳- ج: ۱۸/ ۴۱۹.

باب ۱ من أبواب حد السحق و القیادة. ح: ۴- ج: ۱۸/ ۴۲۵.

باب ۲ من أبواب حد المسکر. ح: ۵- ج: ۱۸/ ۴۶۷.

باب ۱۰ من أبواب حد السرقة. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۵۰۱.

---

(۱) القضاء و الشهادة/ ۲۵۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۸۰

....

باب ۱۸ من أبواب حد السرقة. ح: ۴- ج: ۱۸/ ۵۰۹.

باب ۳۰ من أبواب حد السرقة. ح: ۳- ج: ۱۸/ ۵۲۹.

باب ۳۳ من أبواب حد السرقة. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۵۳۱.

باب ۷ من أبواب بقیة الحدود. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۵۸۰.

باب ۸ من أبواب دعوی القتل. ح: ۵- ج: ۱۹/ ۱۱۲.

باب ۹ من أبواب دعوی القتل. ح: ۳/ ۴/ ۶- ج: ۱۹/ ۱۱۴- ۱۱۵.

باب ۱۰ من أبواب دعوی القتل. ح: ۷- ج: ۱۹/ ۱۱۹.

باب ۱۳ من أبواب دعوی القتل ح: ۱- ج: ۱۹/ ۱۲۱.

باب ۲۰ من أبواب موجبات الضمان. ح: ۱- ج: ۱۹/ ۱۹۲.

باب ۹ من أبواب العاقلة. ح: ۱- ج: ۱۹/ ۳۰۷.

الی غیر ذلک من الاخبار التی ذکرت فیها لفظة البینة و أرید منها الشهادة علی ما فوق الواحد مما یجدها المتتبع فی الاخبار و فیما ذکرناه کفایة للمطلوب.

کلمة من بعض الأساطین فی معنی البینة و تزییفها

و مع ذلک کله ذهب بعض الأساطین دام ظله علی ما فی تقریری بحثه الی ان لفظة البینة لم یثبت لها حقیقة شرعیة، و لا متشرعة و انما استعملت فی الکتاب و الاخبار بمعناها اللغوی و هو ما به البیان و ما به یثبت به الشیء و منه قوله تعالی بِالْبَیِّناتِ وَ الزُّبُرِ «۱»، و قوله حَتّی تَأْتِیَهُمُ الْبَیِّنَةُ «۲»، و قوله إِنْ کُنْتُ عَلی بَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّی «۳» و غیرها من الموارد و من الظاهر انها لیست فی تلک الموارد الا بمعنی الحجة و ما به البیان.

و کذا فیما ورد عن النبی صلّی اللّه علیه و آله: إنما أقضی بینکم بالبینات و الایمان، ای

---

(۱) الفاطر: ۳۵/ ۲۵.

(۲) البینة: ۹۸/ ۱.

(۳) هود: ۱۱/ ۲۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۸۱

....

بالایمان و الحجج و ما به یبین الشیء و لم یثبت فی شیء من هذه الموارد ان البینة بمعنی عدلین و غرضه صلّی اللّه علیه و آله: من قوله إنما أقضی إلخ علی ما نطقت به جملة من الاخبار بیان ان النبی و سائر الأئمة صلوات اللّه علیهم أجمعین سوی خاتم الأوصیاء عجل اللّه فرجه لا یعتمدون فی المخاصمات و المرافعات علی علمهم الوجدانی المستند إلی النبوة أو الإمامة، و انما یقضون بین الناس بالیمین و الحجة سواء طابقت الواقع أو خالفته کما هو صریح ما ورد عن النبی صلّی اللّه علیه و آله فی مخاصمة امرء القیس. نعم یقضی القائم عجل اللّه فرجه علی طبق الواقع من دون ان یعتمد علی شیء.

و بالجملة لم یثبت ان البینة بمعنی عدلین فی شیء من تلک الاستعمالات فإنما هی بمعناها اللغوی کما مر، و البینة بهذا المعنی بیّن و لعله أیضا کان ثابتا فی الدور الأخیر من زمانهم علیهم السّلام، و علی هذا فالروایة المتقدمة- یعنی روایة مسعدة بن صدقة- لا دلالة لها علی اعتبار البینة بمعنی شهادة العدلین بل لا بد من إحراز حجیتها من الخارج انتهی موضع الحاجة «۱».

قلت: و لعله بعد الإحاطة بما ذکرنا یظهر لک النظر فیما افاده بل لا تخلو عن تعجب، و ذلک لأنه کما أشرنا ان لفظة البینة و ان کانت فی الکتاب العزیز مستعملة فی ما به البیان، و ما یثبت به الشیء الا انه فی الاخبار الصادرة عنهم و فی طلیعتهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یرد تلک المعنی الا نادرا و انما أرید منها شهادة ما فوق الواحد بقرینة فهم المشهور منها کما أشرنا، و صریح جملة من الاخبار بذلک، و قد عرفت مقال العلامة الکنی (قدس سره) بأنه اتفقت الأخبار الحاکیة لقضایاهم علی إرادة شهادة ما فوق الواحد من البینة و أشرنا إلی جملة من الاخبار التی ذکرت فیها لفظة البینة و أرید منها الشهادة علی ما فوق الواحد.

مضافا الی عدم استقامة إرادة ما به البیان فی روایة مسعدة بن صدقة لما أشرنا إلیه انه یلزم علیه ان یکون قسم الشیء قسیما له، أو یکون من قبیل عطف العام علی الخاص

---

(۱) التنقیح ج ۲/ ۲۸۵- الدروس ج ۱/ ۱۱۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۸۲

....

و هما خلاف المتفاهم عرفا منها.

الفرق بین البینة و قیامها

و قد تفطن بعض الأفاضل دام بقاه: انه کلما استندت لفظة القیام بالبینة فی فی الکتاب و السنة و غیرهما أرید منها شهادة ما فوق الواحد فمعنی قامت البینة- أی جاءت البینة- فتدبر، و إطلاق البینة بمعنی ما به البیان و الوضوح لم یکن کذلک فقیام البینة عبارة أخری عن مجیء العدلین و شهادتهما فاذا معنی قوله علیه السّلام فی روایة مسعدة:

الأشیاء کلها علی هذا حتی تستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة: ان الأشیاء علی حالتها حتی یعلم و یظهر خلافه أو تقوم شاهدان علی غیر ذلک و اللّه العالم.

هذا کله فی معنی البینة

دلیل اعتبار البینة

اما دلیل اعتبار البینهٔ و انها هل معتبرهٔ أم لا و علی تقدیر الاعتبار هل فی جمیع الموارد و الموضوعات أو مخصوصهٔ ببعضها فنقول:
الظاهر انه لا خلاف و لا الإشکال فی اعتبار البینهٔ و شهادهٔ ما فوق الواحد فی الجملهٔ و لم ینکره أحد من الصدر إلی الساقهٔ و لعل اعتبارها فی الجملهٔ من مسلمیات الشریعهٔ المقدسهٔ و النصوص و الفتوی متطابقتان علی اعتبارها کذلک.
و القدر المتیقن من حجیتها فی موارد الترافع و الخصومات بل تقدیمها علی غیر الإقرار من معارضاتها و الکلام انما هو فی عموم حجیتها فی سائر الموضوعات و الموارد.
فعن الجواهر بعد نفی الخلاف فی إثبات النجاسهٔ بالبینهٔ قال الا عن القاضی ابن البراج و الکاتب، و الشیخ.
و الحق عموم حجیتها فی سائر الموضوعات محسوسهٔ کانت أو قریبهٔ من الحس بحیث تکون محسوسهٔ بالآثار و العلائم الواضحهٔ.
نعم لا تعتبر فی الأمور غیر المحسوسهٔ التی لا طریق إلیها من الحواس الظاهرهٔ
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۸۳
....

کما سنشیر الیه.

الوجوه التی یستدل بها لعموم حجیهٔ البینهٔ لسائر الموضوعات

اشارهٔ

و کیف کان یستدل لعموم حجیهٔ البینهٔ لسائر الموضوعات بوجوه:

الوجه الأول: الروایات

اشارهٔ

منها: و فی طلیعتها موثقهٔ مسعدهٔ بن صدقهٔ عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:
سمعته یقول کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته و هو سرقهٔ، و المملوک عندک لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبیع قهرا، أو امرئهٔ تحتک و هی أختک أو رضیعتک، و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینهٔ «۱».
تقریب الدلالهٔ هو انه بعد ما عرفت ان المتبادر من لفظهٔ البینهٔ فی الاخبار هو شهادهٔ الشاهدین تکون دلالهٔ هذه الروایهٔ علی عموم حجیتها فی کل موضوع و عدم اختصاصها بباب القضاء، واضحهٔ، إذ الجمع المعرف باللام یفید العموم مضافا الی تأکیدها بکلمهٔ، کلها.
فحاصل معنی الروایهٔ ان جمیع الموضوعات الخارجیهٔ علی حالها الی ان تستبین لک و تعلم خلافها، أو تقوم علیه ما هو بمنزلهٔ العلم و هو البینهٔ، فجعل علیه السّلام البینهٔ بمنزلهٔ العلم فی حصول غایهٔ الحکم بالحلیهٔ فی جمیع الأشیاء سواء کانت فی باب القضاء أو غیرها.
و بعبارهٔ أخری کما أفید: «الروایهٔ تدل علی ان الید فی مثل الثوب، و المملوک، و أصالهٔ عدم تحقق النسب و الرضاع فی المرأهٔ، حجهٔ معتبرهٔ لا بد من العمل علی طبقها الا ان یعلم أو تقوم البینهٔ علی الخلاف فاذا یستفاد منها ان البینهٔ حجهٔ شرعیهٔ لإثبات

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب ما يكتسب به ح/ ۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۸۴

....

الموضوعات المذكورة فى الروايـة، و بما ان كلمـة الأشـياء من الجمع المحلى باللام و هو من اداة العموم و لا سيما مع التأكيد بكلمة (كله) فيتعدى عنها إلى بقية الموضوعات التى يترتب لها أحكام و منها الاجتهاد و الأعلمية» «۱».

كلمة من سيد مشايخنا فى عدم عموم حجية البينة و دفعها

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده سيد مشايخنا (قدس سره).

«بأن البينـة فيها انما جعلت غايـة للحل الـذى هو المراد من اسم الإشارة و كونها حجـة على الحرمـة لا تقتضـى حجيتها على الموضوع فضلا عن عموم الحجية لما لم يكن موردا للحل و الحرمة من موضوعات سائر الأحكام» «۲».

و ذلـك لأـن الظاهر المترائى من قوله عليه السّـلام كلها على هـذا إلـخ حيث عبر بالجمع المعرف باللام مع تأكيـدها بكلمـة (كل) هو عموميـة المورد بالنسـبة الى جميع الأشـياء و حيث ان الشك فى الحليـة فى الأمثلة المذكورة فى الرواية كلها من الشـبهات الموضوعية فيسـتفاد عموم حجية البينة فى كل شبهة موضوعية فالمشهود به نفس الموضوع كالسرقة أو بيع الحر نفسه لا الحكم المترتب عليه و ان صح الشهادة على الحكم أيضا.

و لك ان تتفطن من قوله: الأشياء كلها على هذا ان المراد ان الأشياء على حالتها الاولى الذى يقتضيه أصل كل شيء بحسبه من الحلية أو الوجوب أو غيرها فيكون ذكر الحليـة فيها من باب ذكر المورد لا لخصوصـية فيها فتـدل الرواية على ان كل شـيء على الحال الذى يقتضـيه الأصـل فيه من التكليف سواء كـان إلزاميا أو غيره، و الإلزامى وجوبيا كان أو غيره، و سواء كان التكليف نفسـيا أو غيريا فثبت حجية البينة فى الجميع.

و لمزيد الإيضاح فى اسـتفادة عموم حجية البينة من الرواية نقول ان البينة فيها و ان جعلت غاية للحل فكأنه قال عليه السّـلام كل شـيء لك حلال حتى تعلم أو تقوم به البينة

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۰۹.

(۲) مستمسك العروة الوثقى ج ۱/ ۲۰۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۸۵

....

على حرمته و مقتضـى الجمود عليه و ان كان عـدم دلالتها الأعلى خصوص حجية البينة فى إثبات نفس الحرمة فلا يسـتفاد منها إثبات موضوع خمرية مائع، أو كرية ماء أو اجتهاد شـخص، أو عدالته الى غير ذلك من الموضوعات بل لا يسـتفاد منها إثبات سائر الأحكام للموضوعات المذكورة فيها كنجاسة ذلك الشيء أو ملكيته لشخص أو زوجية أمرية لرجل الى غير ذلك هذا.

تقريبات من أساطين الفقه لاستفادة عموم حجية البينة لسائر الموضوعات و الأحكام من الموثقة

و يمكن استفادة عموم حجية البينة من الرواية فى سائر الموضوعات و سائر الأحكام بوجوه أشار إليها أساطين الفقه.

الأول: ما يستفاد من العلامة البجنوردى.

ان ظاهر جعل البينة فى عرض العلم و الاستبانة فى إثبات خلاف ما ذكر فى الرواية يؤتى بعدم اختصاص حجية البينة فى خصوص إثبات الحرمة كما هو ظاهر سياق الرواية بل يعم سائر الأحكام، و سائر الموضوعات كما هو الشأن فى العلم، فكما ان العلم مثبت لجميع الموضوعات و الأحكام فكذلك البينة، و لا فرق بينهما الا ان طريقية العلم غنية عن الجعل و الاعتبار ذا حجة بنفسه بخلاف البينة و سائر الأمارات فإنها محتاجة إلى الجعل و لو إمضائيا.

و الحاصل انه يستفاد من الرواية انه كما يثبت بالعلم اى موضوع من الموضوعات و اى حكم من الأحكام فكذلك بالبينة «۱».

الثانى: ما تكلف به العلامة الحكيم قدس و حاصله:

ان المراد من قيام البينة بالحرمة أعم من كونها مدلولا مطابقيا، أو تضمنيا، أو التزاميا لا خصوص مدلولها المطابقى فإذا قامت البينة و شهدت بموضوع خارجى تلزمه الحرمة، أو لازم لها، أو كان ملازم لها مثل كون المائع خمرا، أو بولا، أو دما، أو نحوها، و كذا أعم من شهادتها بعنوان اعتبارى مثل إخوة أمرية، أو

---

(۱) القواعد الفقهية ج ۳/ ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۸۶

....

نجاسة مائع أو حرية رجل إذا كان بينه و بين الحرمة ملازمة فإن البينة فى جميع ذلك قائمة بالحرمة فلا يختص اعتبار البينة بالشهادة على خصوص الحرمة بل يعم سائر الموضوعات «۱».

الثالث: ما تشبث به قدس أيضا.

و هو ان البينة لما كانت من سنخ الأمارات العرفية كان الظاهر من ثبوت الحرمة عند قيامها بها كونها طريقا إلى مؤداها لا تعبدا كما فى موارد الأصول فإذا شهدت البينة بكون الثوب سرقة فثبوت الحرمة ظاهرا لثبوت موضوعها و قيام الامارة عليه، و عليه لا فرق بين الحرمة و غيرها من الأحكام المترتبة على السرقة، فكما تثبت الحرمة تثبت تلك الأحكام لان طريقيتها بنظر العرف لا تختص بجهة دون جهة فيحمل الدليل على إطلاق الحجية، و مقتضى ذلك حجية البينة مطلقا قيامها بالحرمة فيترتب عليها جميع الأحكام و الآثار، فلم يبق مورد خارج عن الرواية إلا ما لا يترتب عليه أثر الحرمة أصلا بحيث لا تدل عليه البينة أصلا و لو بلا التزام لكنه نادر.

و لا يبعد التعدى إليه بعدم القوم بالفصل، أو لعدم التفكيك عرفا بينه و بين مورد الرواية بحيث تكون البينة حجة حيث يكون فى موردها حكم الحرمة و لا تكون حجة فى غير ذلك فلاحظ «۲».

اعتبار سند رواية مسعدة

بقى الكلام فى سند الرواية: لم يقع إشكال فى سندها الا من جهة وقوع مسعدة بن صدقة فيها و قد صرح الشيخ (قدس سره) بكونه عاميا، و قد ذكره العلامة الحلى قدس فى القسم الثانى، و ضعّفه العلامة المجلسى فى الوجيزة.

الا انه يمكن توثيقه مما يحكى عن بعض الأتقياء منهم العلامة المجلسى الأول حيث قال: انه و ان كان عاميا الا انه معتمد فى النقل، و من تتبع اخباره يحصل له العلم

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۲۰۳.

(۲) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۲۰۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۸۷

....

بأنه أثبت من كثير من العدول هذا.

مع وقوعه فى سند كتاب كامل الزيارة و قد صرح ابن قولويه فى ديباجة الكتاب بأنه لم يرو فيه الا الاخبار التى رواها الثقات غير المتصفة بالشذوذ.

مضافا الى ان عمل الأصحاب بالرواية يوجب الوثوق بصدورها و لعل ما ذكرنا، أو بعضه صار منشأ لتعبير شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) عن الرواية بالموثقة، و اشتهارها بهذه الصفة بينهم، فيصح الاستناد إليها، كما ان دلالتها على عموم حجية البينة واضحة.

و منها: ما رواه الكلينى (قدس سره) عن عبد اللّه بن سليمان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الجبن قال:

كل شىء لک حلال حتى يجيئک شاهدان يشهدان عندک ان فيه ميتة «۱».

تقريب الدلالة: ان مورد الرواية و ان كان فى قيام الشاهدين على وجود الحرمة- أى كون الميتة فى الجبن- و لكن الظاهر منها بمناسبة الحكم و الموضوع: ان شهادة الشاهدين طريقة معتبرة كالعلم فى إحراز متعلقة، و يكون ذكر الميتة من باب المورد فتكون شهادة الشاهدين من الطرق المعتبرة على نحو العموم من دون اختصاصها بمورد دون مورد.

و منها: ما رواه الصدوق (قدس سره) فى الأمالى عن علقمة عن الصادق عليه السّلام: و فيه:

فمن لم تره بعينک يرتكب ذنبا، أو لم يشهد عليه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر إلخ «۲».

تقريب الدلالة هو ظهورها فى ان شهادة العدلين فى ارتكاب الذنب فى عرض رؤيته طريق مثبت لارتكاب الذنب فكما لا تكون لرؤية الذنب خصوصية لا تكون فى سائر الموضوعات فكذلک شهادة الشاهدين الا ما خرج.

---

(۱) الوسائل باب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة ح/ ۲.

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۸۸

....

و منها: ما رواه الكلينى عن أبى ضمرة، عن أبيه عن جده قال:

قال أمير المؤمنين عليه السّلام: أحكام المسلمين على ثلاثة:

شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنة ماضية من أئمة الهدى عليهم السّلام «۱».

يمكن استفادة عموم البينة لسائر الموضوعات من قوله عليه السّلام: أحكام المسلمين ثلاثة، فكما تعم سيرة أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و اليمين سائر الموضوعات فكذلک البينة و لكن فى استفادة التعميم نوع خفاء.

و منها: غیر ذلک من الروایات التی یجدها المتتبع و فیما ذکرناه کفایهٔ.

و یمکن ان یستأنس لعموم اعتبار البینهٔ مما ورد فی عدم اعتبار شهادهٔ النساء فی موارد مثل رویهٔ الهلال، و الرجم، و القتل و نحوها حیث یستفاد منها اعتبارها فی حق الرجال فی جمیع الموارد، کما انه یمکن ان یستأنس مما ورد فی جواز شهادهٔ النساء فی موارد مخصوصهٔ: کالعذرهٔ و البکارهٔ، و النفاس، و فیما لا تستطیع الشهادهٔ للرجال نفوذ شهادتهم فی کل ما یمکنهم الشهادهٔ إلا ما خرج.

تقریب لعموم حجیهٔ البینهٔ من أیهٔ النباء

الوجه الثانی: مفهوم آیهٔ النباء بضمیمهٔ موثقهٔ مسعدهٔ

یستدل لعموم حجیهٔ البینهٔ بمفهوم أیهٔ النباء بضمیمهٔ موثقهٔ بن صدقهٔ لأن مفهوم الایهٔ الشریفهٔ یدل علی حجیهٔ خبر العادل مطلقا فی الأحکام و الموضوعات خرجنا عن تحت عموم خبر العدل الواحد فی الموضوعات بالحصر المستفاد من موثقهٔ مسعدهٔ فتصیر البینهٔ معتبرهٔ مطلقا.

تسالم الأصحاب علی عموم حجیهٔ البینهٔ

الوجه الثالث: الإجماع

ادعی جماعهٔ من الأصحاب عموم اعتبار البینهٔ، و لا ریب ان المتتبع فی

---

(۱) فروع الکافی ج ۷/ ۴۳۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۸۹

....

کلمات الأصحاب یجد تسالمهم علی إثبات کل موضوع ذی حکم شرعی بها إلا فی موارد خاصهٔ و تریهم یعترفون بثبوت النجاسهٔ و الطهارهٔ و القبلهٔ، و الوقت للصلاهٔ، و أسباب التحریم فی باب النکاح من النسب، و الرضاع، و ثبوت الوکالات للأشخاص، و عزلهم، و الوصایا الی غیر ذلک من الموضوعات و الأحکام الجزئیهٔ من غیر نکیر لأحدهم فی إثبات هذه الأمور بها الا الشاذ منهم.

و خلاف من خالف مع شذوذه انما هو فی بعض الموارد من جههٔ أخری غیر إنکار حجیهٔ البینهٔ بلحاظ دعوی ان ارتفاع الطهارهٔ مثلا لا یکون الا بالعلم بالنجاسهٔ و البینهٔ لیست بعلم، نسب ذلک الی ابن براج فی إثبات النجاسهٔ بها.

و هو توهم لما تقرر فی محله من ان أدلهٔ حجیهٔ البینهٔ و اخبار ذی الید، بل کل حجهٔ شرعیهٔ علی النجاسهٔ و لو کانت استصحابا حاکمهٔ علی قاعدهٔ الطهارهٔ.

نعم ربما یحکی عن السید فی الذریعهٔ، و المحققین فی المعارج و الجعفریهٔ انه لا دلیل علی إثبات الاجتهاد بشهادهٔ عدلین، و قد عرفت تواتر الأدلهٔ علی عموم حجیهٔ البینهٔ.

و بالجملهٔ الفقهاء لا یزالون یستدلون علی ثبوت الموضوعات و ترتب آثارها علیها بقیام البینهٔ علیها.

نعم هنا اشکال، و هو عدم استشکاف قول المعصوم علیه السّلام بهذا الإجماع لأنه من القریب ان یکون مستند المجمعین بعض الوجوه التی ذکرناها، فالإجماع محتمل المدرک لو لم یکن مظنونا أو معلوما فلا یصلح لاستناد.

نعم یکون هذا الاتفاق و التسالم من الأصحاب یؤید ما استظهرناه من موثقهٔ مسعدهٔ من کون البینهٔ مثل العلم فی إثبات الموضوعات

بها.

تقريب لعموم حجية البينة من حجيتها فى مورد الترافع و دفعه

الوجه الرابع: الفحوى بل الأولوية

اشارة

بتقريب ان الشارع جعل البينة حجة فى مورد الترافع و المخاصمة، و قد قدمها

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۹۰

....

على ما فى قبالها من الحجج كاليد و نحوها- غير الإقرار فإنه مقدم على البينة- فإذا ثبت حجيتها فى باب القضاء و فصل الخصومة مع وجود المعارض و تكذيب المنكر إياها فهى حجة فيما لم يكن لها معارض بطريق اولى.

و لكن يناقش: بأنه لا دلالة لاعتبار شىء فى مورد الترافع و المخاصمة على اعتباره فى غيره فضلا عن ان يكون أولى لأن بقاء النزاع و التخاصم مبغوض لدى الشرع، و ربما تنجر الى اختلال النظم و لذا تصدى الشارع لرفعه بأى وسيلة ممكنة، و لذا ترى ان اليمين مما يفصل به الخصومات شرعا مع انه غير معتبر فى غير باب الخصومات فما تكون حجة فى موارد الترافع لا يلزم ان تكون حجة على الإطلاق، فما ظنك بالأولوية.

و لكن الإنصاف كما أفيد ان استفادة عمومية اعتبارها لا- من باب الأولوية بل من باب لحن الخطاب من حيث اعتبارها فيما يتعلق بحقوق الناس غير بعيد فتدبر.

و ربما يذكر وجوه أخر لعموم اعتبار البينة، و فيما ذكرناه كفاية.

فتحصل مما ذكرناه: عدم اختصاص حجية البينة و شهادة العدلين بموضوع دون موضوع و باب دون باب، بل تعم سائر الموضوعات إلا إذا ورد دليل على خلاف ذلك كما فى باب الشهادة على الزنا و اللواط فاعتبر فيهما اربع شهادات الى غير ذلك.

الإشكال فى حجية البينة فى مثل الاجتهاد و الأعلمية و دفعه

بقى فى المقام إشكال فى حجية البينة فى مثل الاجتهاد و الأعلمية و غيرهما مما لم تكن محسوسة بزعم ان الشهادة لا بد و ان تكون فى الأمور المحسوسة فما لم تكن محسوسة لا- تقبل الشهادة لها أو عليها، و ملكة الاجتهاد أو أقوائيتها لا تكون محسوسة، و انما يحدس من يكون من أهل الخبرة و الاختبار.

و لكنه يدفع: بأن الأمور الحدسية على نحوين فتارة لا تكون لها طريق أو طرق محسوسة، و اخرى تكون لها ذلك فتكون قريبة من الحس و هو الذى يقل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۹۱

....

فيه الخطاء و تكون مقدماته موجبة للحدس عند أغلب الناس، فالشهادة على النحو الثانى حجة ببناء العقلاء الممضاة كالشهادة على الأمور المحسوسة حسبما قرر فى محله و ما نحن فيه من قبيل الثانى كما لا يخفى.

ثم انه يظهر من المتن انه يعتبر فى شهادة العدلين باجتهاد المجتهد أو باعلميته ان يكونا من أهل الخبرة، و لم تعارضها بينة تنفى ذلك.

اما اعتبار الخبروية فواضح لان ما يقع عليه الشهادة على قسمين فقسم منه لا يحتاج الشهادة عليه الى النظر و اعمال الفكر كالمحسوسات الواضحة و لا يعتبر ان يكون الشاهد فيه من أهل الخبرة و هو ظاهر.

و قسم أخر منه ما تكون محتاجة إليهما كباب التقويمات و الاروش و نحوهما و منه مسئلة الاجتهاد و الأعلمية فلا بد و ان يكون الشاهد فى ذلك من أهل الخبرة لأن غير الخبير لا يكاد يعرفها و هو واضح فاعتبار الخبروية فى هذا القسم شرط واقعى يعتبره العقلاء فى مثل هذه الموضوعات، فامضاهم الشارع على ما هم عليه.

و بالجملة من لم يكن من أهل الخبرة لا يكاد يطلع على ملكة الاجتهاد.

نعم لا يلزم ان يكون مجتهدا بل إذا كان من أهل العلم و التمييز قريبا من الاجتهاد يمكن تشخيص الاجتهاد، بل الأعلمية، لكن مع مراقبة شديدة و مزاولة مستمرة كما لا يخفى.

ينبغى الإشارة إلى أمرين.

الأمر الأول: انه هل يعتبر فى البينة حصول الظن بصدقها، أو عدم الظن بخلافها، أو لا يعتبر شيء منهما

وجوه.

الظاهر عدم اعتبار الظن بصدقها، بل لا يضر الظن بخلافها أيضا، لإطلاق دليل حجيتها فالبينة حجة سواء ظن بوفاقها، أم بخلافها، أم لا.

نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها لعدم إمكان شمول الدليل للمتعارضتين لاستحالة التعبد بالنقيضين، أو الضدين و لا لأحدهما المعين، لأنه ترجيح بلا مرجح فتتساقطان، و قد تقدم ان المتسالم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۹۲

....

عليه عند الأصحاب فى ذلك التخيير، ان لم يكن لإحديهما مزية، و الا فيؤخذ بذى المزية.

الأمر الثانى: إذا كانت احدى البينتين المتعارضتين أكثر عددا من الأخرى فهل ترجح على الأخرى أم لا؟

اشارة

وجهان.

فربما ترجح لوجود مزية فيها، و قد يقال بالعدم لان الترجيح بالأكثرية يختص بباب المراجعة عند القاضى لفصل الخصومة، و التعدى عنه يحتاج الى دليل غير موجود.

نعم إذا كان مستند البينة النافية الاستصحاب، و مستند البينة العلم الوجدانى يقدم الثانى، و وجهه واضح، و المسئلة محتاجة إلى التأمل.

الأقوال فى ثبوت الموضوعات بخبر الثقة

ینبغی تذییل البحث بالتعرض لثبوت الاجتهاد، أو الأعلمیة بخبر الثقة و عدمه.

فنقول:

اختلف فی ثبوت الموضوعات الخارجیة بخبر الثقة، فقیل ثبوتها بخبر الثقة کما تثبت الأحکام به، و ذهب بعض الأعلام الی عدم الثبوت و انه فرق بین الموضوعات و الأحکام، کما أنه أشکل ثالث فلم یهتد الی ثبوت الموضوعات بخبر الثقة فاحتاط فیما قام علیه خبر الثقة، و فصل رابع بین الموضوعات فقال بالثبوت لو کان الموضوع مما یقع فی إثبات الحکم الکلی و عدم الثبوت لو لم یکن کذلک.

سیوافیک ان شاء اللّه تفصیل المقال فیه فی مسئلة طرق مثبتات النجاسة و إجماله

ما استدل به لثبوت الموضوعات بخبر الثقة و دفعه

هو ان مستند القائل بثبوت الموضوع بخبر الثقة هو انه لا فرق فیما أقیم لحجیة خبر الثقة بین الاخبار عن الحکم و الاخبار عن موضوع ذی حکم، فإن عمدة ما یستدل لحجیة خبر الثقة هو بناء العقلاء و سیرتهم علی العمل بخبر الثقة فتریهم لا یفرقون بین قیامه علی الموضوع أو الحکم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۹۳

....

و کذا مفهوم آیة النباء الدال علی حجیة خبر العادل مطلقا، سواء کان فی الأحکام أو فی الموضوعات- بل مورد الآیة الشریفة هو الاخبار عن الموضوع- و هو الاخبار عن ارتداد الولید، و إخراج المورد قبیح.

مضافا الی ما فی الاخبار الخاصة التی دلت علی اعتبار خبر الثقة فی الموضوعات و هی علی طوائف مختلفة فی أبواب متفرقة بحیث یمکن اصطیاد عموم حجیة خبر الثقة عن جلها.

فمنها: ما دل علی ثبوت الوقت بأذان الثقة «۱».

و منها: ما دل علی ثبوت عزل الوکیل باخباره «۲».

و منها: ما دل علی ثبوت الوصیة به «۳».

و منها: ما دل علی ثبوت استبراء الأمة بأخبار الرجل إذا کان بایعا «۴».

و منها: ما دل علی ثبوت أصل النجاسة بخبره «۵».

و منها: ما دل علی النهی عن أعلام الغیر بنجاسة ثوبه فی أثناء الصلاة فلو لا ثبوت النجاسة بمجرد الأعلام لم یکن وجه لهذا النهی «۶».

الی غیر ذلک من الموارد.

و لکن لا یخفی: ان بناء العقلاء و ان کان علی العمل بخبر الثقة مطلقا الّا انه کما ذکرنا غیر مرة ان بناء العقلاء بما هو لم یقم علی اعتباره آیة أو لا روایة حتی یؤخذ بإطلاقها أو عمومها.

نعم ان أمضاه الشرع و لو بعدم الردع یکون حجة، و قد تقدم فی إثبات

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب الأذان و الإقامة.

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب الوکالة.

(۳) الوسائل باب ۹۷ من أبواب الوصایا.

(۴) الوسائل باب ۵ من أبواب نکاح العبید و الإماء.

(۵) الوسائل باب ۳۳ من أبواب مقدمات التجارة.

(۶) الوسائل باب ۴۷ من أبواب النجاسات.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۹۴

....

حجیة البینة ما دل علی الردع عن بناء العقلاء فی الموضوعات الخارجیة فإن مقتضی موثقة مسعدة بن صدقة هو انحصار ثبوت الأشیاء و الموضوعات الخارجیة بالاستبانة، و البینة فلا یکاد تثبت بغیر العلم و البینة.

و بها یخصص مفهوم آیة النباء فی الموضوعات فیعتبر فیها التعدد.

مضافا الی ان مفهومه یدل علی حجیة خبر العادل و واضح ان بین خبر العادل و خبر الثقة عموم من وجه.

و اما الاخبار الخاصة فمضافا إلی المناقشة فی دلالتها علی اخبار خبر الثقة و لو لم یکن فی موردها- ید، أو اطمئنان، و علم بالمؤدی- انها موارد جزئیة لا یظهر منها و لا یکاد یستفاد منها عموم حجیة خبر الثقة فی جمیع الموارد و فی أی موضوع من الموضوعات فیقتصر علی مواردها.

و بما ذکرنا یظهر وجه القول بعدم ثبوت الموضوعات بخبر الثقة فلا یبعد القول بعدم ثبوت الموضوعات الخارجیة بخبر الثقة.

حجیة خبر الثقة فی الموضوع الواقع فی طریق الحکم الکلی

و لکن یمکن الفرق بین الموضوعات فإن الاخبار عن الموضوع تارة یکون اخبارا عن الحکم الکلی بمدلوله الالتزامی، و اخری لا یکون کذلک بل یکون اخبارا بمدلوله الالتزامی عن الحکم الجزئی.

فعلی الأول لا یبعد ان یقال انه حیث یکون فی طریق إثبات الحکم الکلی یکون حجة لا تکاد تشمله موثقة مسعدة بن صدقة، و الا لا یکاد یمکن إثبات حجیة خبر الواحد فی الأحکام الکلیة، ضرورة انه دائما یکون الاخبار بخبر الواحد اخبارا عن الموضوع حتی الاخبار عن السند لان فعل المعصوم علیه السّلام، أو قوله، أو تقریره، کسائر الموضوعات التی یصدر منه کإکرامه لزید، أو توبیخه لعمرو، فان من جملة الحرکات الخارجیة الصادرة من الإنسان: القول، و الکلام، و الفعل، و العمل، و التقریر، و الإمضاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۹۵

....

فالحاکی عن هذه الأشیاء فی الحقیقة حاک عن موضوع خارجی، فالراوی إذا قال: حدثنی جعفر بن محمد علیهما السّلام: أخبر بقوله هذا: عن کلام صدر منه، و هو مثل ما لو أخبر عن فعل خارجی تحقق منه، غایة الأمر ان ههنا متعلق القول حکم شرعی، بخلاف ما لو حکی عن شیء لیس من مقولة الحکم فإنه یکون کشیء تاریخی.

فتحصل: ان الاخبار دائما تحکی عن موضوع خارجی و أدلة حجیة خبر الثقة انما تدل علی حجیة خبر الثقة فی الموضوعات التی تقع فی طریق إثبات الحکم الکلی، و موثقة مسعدة بقرینة المورد تدل علی عدم حجیة خبر الواحد فی الموضوعات التی تقع فی طریق

إثبات الحكم الجزئى.

و بالجملة الموضوع على نحوين فتارة يكون من طرق إثبات الحكم الكلى، و مرآة له، و اخرى يكون طريقا و مصداقا للحكم الجزئى.

و الخبر المثبت للقسم الأول اخبار عن شئون الحكم الشرعى الكلى بخلاف الثانى، فإن قلنا بحجية خبر الثقة فى خصوص إثبات الحكم الكلى فالاعتبار مساعد لحجية ما يقع فى طريق إثباته.

و على كل الشهادة بالاجتهاد أو الأعلمية من إثبات الموضوع فى طريق الحكم الكلى فان لم نقل باعتبار خبر الثقة فى إثبات الموضوعات الخارجية و قلنا بأنه لا بد فيها من شهادة العدلين و لكن يمكن ان يقال باعتبار اخبار الثقة بالاجتهاد، أو الأعلمية، لما أشرنا أنه إخبار عما يكون فى طريق إثبات الحكم الكلى.

ذكر و تعقيب

لسيدنا العلامة الحكيم (قدس سره) بيان لثبوت الاجتهاد بخبر الثقة فقد وقع النقاش فيه فقال ما حاصله:

ان مقتضى عموم ما دل على حجية خبر الثقة فى الأحكام الكلية حجية خبره باجتهاد المجتهد لان المراد منه ما يؤدى الى الحكم الكلى- سواء كان بمدلوله المطابقى، أو الالتزامى- و الاخبار باجتهاد المجتهد من قبيل الثانى لأن مدلوله المطابقى و ان كان أصل الاجتهاد، و هو اخبار عن الموضوع، الا ان مدلوله الالتزامى هو ثبوت

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۹۶

....

الحكم الواقعى الكلى الذى يؤدى إليه نظر المجتهد نظير أخبار زرارة عن قول الإمام الذى هو اخبار عن الموضوع يكون أيضا اخبارا عن الحكم الكلى و يكون حجة على المجتهد.

و توهم اختصاص أدلة حجية خبر الثقة بالأخبار عن الحس فلا تشمل الاخبار عن الاجتهاد الذى هو أمر حدسى.

مدفوع بأن الاخبار عن الاجتهاد من قبيل الاخبار عن الحس كالاخبار عن قول الامام عليه السّلام، و دلالتهما على الحكم الكلى بالالتزام انما هو بتوسط الحدس غاية الأمر ان الحدس فى الثانى من المجتهد و حجة عليه، و الحدس فى الأول من المجتهد و حجة على العامى المقلد له.

و على هذا المبنى يكفى توثيق رجال السند بخبر الثقة و كذا فى إثبات المعنى بأخبار اللغوى الثقة.

و لو قلنا بحجية خبر الثقة فى الموضوعات كما عليه بناء العقلاء فالحكم أظهر لكنه محل تأمل لإمكان دعوى تحقق الردع عنه اه «۱».

و لكن نوقش فيه أولا: بأن أدلة حجية خبر الثقة التى عمدتها بناء العقلاء، غير مختصة بما إذا كان المخبر به حكما كليا بل تعم الاخبار بالموضوع الخارجى فلا يلائم البحث عن شمول أدلة حجية خبر الثقة للموضوعات الخارجية بل الحرى بالبحث بعد شمول أدلة حجية خبر الثقة لكل من الاخبار عن الحكم الكلى و الموضوع الخارجى بخبر الثقة و قد عرفت مانعية موثقة مسعدة من ثبوت الموضوع الخارجى بخبر الثقة فلاحظ.

و ثانيا: بان مجرد الاخبار عن الاجتهاد لا يكون اخبارا عن الحكم الكلى بمدلوله الالتزامى لأن غاية ما يقتضيه هو ثبوت ملكة الاجتهاد، و تحقق القدرة على الاستنباط لا فعلية الاستنباط خارجا فمن الممكن تحقق ملكة الاجتهاد من دون ان يكون

---

(۱) مستمسك العروة الوثقى ج ۱/ ۳۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۹۷

....

استنباطا أصلا.

و ثالثا: بـالفرق بین الاخبار عن اجتهاد المجتهـد و اخبار زرارة عن قول المعصوم علیه السّـلام و ذلک لأنه فی اخبار زرارة عن الحکم الواقعی لا یری للموضوع الخارجی- و هو قول المعصوم- واسـطة أصلا بخلاف الاخبار عن اجتهاد المجتهد فإنه لا یتجاوز عن المخبر به و لا یعد اخبارا عن الحکم بوجه «۱».

قلت: و لاـ یخفی مـا فی النقاش الثانی لأن تحقق ملکـة الاجتهاد بـدون مزاولـة الاسـتنباط أمر نادر لو لم یکن محالا عادة فالأخبار عن اجتهاد المجتهد یلازم الاخبار عن الحکم الإلهی فتدبر.

و بهـذا یظهر ضـعف النقاش الثالث لأن الاخبار عن اجتهاد المجتهـد فی الحقیقـة عبارة عن الأحکام التی اسـتنبطها، و فی کلا الخبرین یکون اخبـارا عن الموضوع و یلاـزم الاخبار عن الحکم و مجرد خفاء الواسـطة فی خبر زرارة، بخلافه فی الاخبار عن اجتهاد المجتهد غیر فارق فتدبر.

---

(۱) تفصیل الشریعة ج ۱/ ۱۹۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۹۹

[مسألة ۲۱- إذا کان مجتهدان لا یمکن العلم باعلمیة أحدهما]

اشارة

مسألة ۲۱- إذا کان مجتهـدان لا یمکن العلم باعلمیة أحدهما و لا البینة (۱) فإن حصل الظن باعلمیة أحدهما (۲) تعین تقلیده (۳)، بل لو کان فی أحدهما احتمال الأعلمیة یقدم، کما إذا علم انهما متساویان، أو هذا المعین اعلم و لا یحتمل اعلمیة الأخر، فالأحوط تقدیم من یحتمل أعلمیته.

---

(۱) و لا غیرهما من الطرق المثبتة کالاطمینان.

(۲) بخصوصه و لم یحتمل اعلمیة الأخر، و مع احتمال اعلمیة الأخر ففی صورة اختلافهما فی الفتوی یأخذ بأحوط القولین ان أمکن، و الا فیتخیر بینهما.

(۳) الأقوی لزوم تقلید مظنون الأعلمیة، أو محتملها فی صورة العلم باختلافهما من حیث الفتوی تفصیلا، أو إجمالا فی المسائل المبتلی بها و الا فیتخیر فی تقلید أیهما شاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۰۰

....

أقول: کان ینبغی ان یضـیف (قدس سره) الی قوله و لا البینة: و لا غیرها من الطرق المعتبرة کالاطمینان و اخبار العدل علی اشکال فی الأخیر.

ظاهر المتن التفرقة بین الظن بالأعلمیة و احتمالها و توجیهه

ثم ان ظاهر قوله: تعیّن تقلیده فی صورة الظن بالأعلمیة بقرینة احتیاطه فی صورة محتمل الأعلمیة هو الفتوی بتعیّن تقلید مظنون الأعلمیة فی المفروض مع انه قدس لم یفت فی المسألة الثانیة عشر بلزوم تقلید الأعلم مع الإمکان بل احتاط. فما ظنک فی صورة الظن بالأعلمیة.

و قد تقدم ان تعیّن تقلید الأعلم انما هو فی صورة العلم بالمخالفة بینه و بین غیره تفصیلا، أو إجمالا ـ فی المسائل المبتلی بها و الا فمخیر فی تقلید أیهما شاء.

فإذا فی مفروض المسئلة ان لم یعلم بالمخالفة بینهما فیتخیر فی تقلید أیهما شاء، و مع العلم بالمخالفة و لو إجمالا ـ یأخذ بأحوط القولین ان أمکن الاحتیاط، و الا ـ فإن دار الأمر بین المحذورین، أو کان الوقت ضیقا، لا یمکن الجمع بین الفتویین فمخیر فی تقلید أیهما شاء.

و الظاهر انه لا فرق بین صورتی الظن بالأعلمیة و احتمالها (فتوی، و احتیاطا) فی مفروض المسئلة کما لا یخفی، فما یتراءی من المتن من التفرقة بینهما بالفتوی بالتعیین فی صورة الظن بالأعلمیة و الاحتیاط فی صورة احتمالها غیر ظاهر مع انه لا یساعد ما ذهب إلیه فی المسألة الثانیة عشر من الاحتیاط بلزوم تقلید الأعلم مع الإمکان.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۰۱

....

الا ان یقال انه لم یفت فی مفروض المسئلة بقرینة ما ذهب إلیه فی المسئلة المتقدمة، و قوله فی نفس المسئلة بتقدیم محتمل الأهمیة أولا مع تصریحه بالاحتیاط أخیرا فتدبر.

ثم ان الظاهر ان مفروض المسئلة ما هو ما إذا ظن أو احتمل اعلمیة أحدهما و لم یظن أو لم یحتمل اعلمیة الأخر، و اما مع ذلک فله حکم أخر سنشیر الیه.

صور الظن أو الاحتمال باعلمیة أحد المجتهدین و حکمها

و کیف کان یمکن تصویر المسئلة ثلاثیة الأطراف بان احتمل اعلمیة زید مثلا من عمرو، و اعلمیة عمرو من زید و احتمل تساویهما، کما یمکن تصویرها ثنائیة الأطراف بان احتمل تساویهما مع احتمال اعلمیة أحدهما المعین. و لکل منهما صورتان.

اما صورتا ثلاثیة الأطراف: فلأنه مع احتمال تساویها تارة یکون احتمال اعلمیة کل من زید بالنسبة إلی عمرو، و بالعکس احتمالا مساویا، و اخری یکون مع مظنة اعلمیة أحدهما.

و اما صورتا ثنائیة الأطراف: فلانة تارة یکون مقرونا بالعلم الإجمالی باعلمیة أحدهما و لکن یحتمل کونه زیدا، أو عمرا، و اخری لا یکون مقرونا بذلک و هو ما إذا احتمل تساویهما، و احتمل اعلمیة خصوص أحدهما.

و علی جمیع التقادیر اما یعلم بمخالفتهما من حیث الفتوی تفصیلا، أو إجمالا ـ فی المسائل المبتلی بها، أو لا یعلم ذلک، و مع العلم بالمخالفة اما یتمکن من الاحتیاط بین الفتویین، أو لا یتمکن من ذلک.

و قد تقدم منا فی ذیل المسئلة الثانیة عشر، ان الأقوی لزوم تقلید الأعلم فی صورة الاختلاف فی الفتوی إذا کانت فتواه مطابقة للاحتیاط، سواء کانت فتوی غیر الأعلم موافقة للاحتیاط من جهة أخری أم لا.

و اما مع عدم العلم بالمخالفة فلا یجب تقلید الأعلم مع العلم التفصیلی بالأعلمیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۰۲

....

فضلا عما علم إجمالا، أو ظن أو احتمل بها فلا یلزم الأخذ بمظنون الأعلمیة أو محتملها عند عدم المخالفة فی الفتوی بل یتخیر فی تطبیق العمل بأی منهما.

و اما عند مخالفتهما من حیث الفتوی تفصیلا، أو إجمالا فذهب بعض الأساطین دام ظله إلی الأخذ بأحوط القولین لمناقشته فی أدلة التخییر، و حکمه بتساقط الفتویین و لا اثر للظن باعلمیة أحدهما فضلا عن احتماله لعدم الدلیل علی اعتبار الظن فی المقام «۱» و لکن تقدم منا عدم المساعدة معه: بعد تسالم الأصحاب علی التخییر عند المعارضة و عدم وجوب الاحتیاط، اما لتمامیة ما دل علی التخییر بین الخبرین بضمیمة عمل الأصحاب بخبر الضعیف الدال علی التخییر و إلحاق الفتویین بالخبرین أو لتحقق الإجماع علی التخییر بین الفتویین المختلفتین.

فعلی هذا إذا کان أحدهما المعین مظنون الأعلمیة أو محتملها یکون داخلا فی باب دوران الأمر بین التعیین و التخییر فی الحجیة، و قد تقدم ان العقل مستقل بلزوم الأخذ بما یحتمل تعیینه للعلم بأنه حجة و معذرة علی کل حال، و حجیة الآخر و معذریته غیر محرزة.

هذا کله إذا أمکن الاحتیاط.

و اما إذا لم یتمکن من الاحتیاط اما لعدم سعة الوقت للجمع بین الفتویین، أو لأن أحدهما افتی بوجوب الشیء و الأخر بحرمته، فلا محالة یتخیر بینهما، و قد صرح بذلک بعض الأساطین دام ظله و قال فی وجهه.

«انه للعلم الإجمالی بوجوب تقلید الأعلم و هو مردد بین شخصین، و لا مرجح لأحدهما علی الأخر.

و فی هذه الصورة إذا ظن باعلمیة أحدهما، أو احتملها وجب الأخذ به للفرق بین صورة إمکان الاحتیاط و عدمه لتساقط الفتویین فی الأولی دون الثانیة، لأن الأحکام الواقعیة منجزة علیه بالعلم للاجمالی غیر مرتفعة عنه فحیث لا یمکنه الاحتیاط فلا مناص

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۱۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۰۳

....

الا من اتّباع احدی الفتویین فاذا احتمل أو ظن باعلمیة أحدهما، یدور أمر المکلف بین التعیین و التخییر و العقل یستقل بالأخذ بما یحتمل تعیینه» «۱».

تنبیه

و لا یخفی ان ما ذکرنا من لزوم الأخذ بمظنون الأعلمیة، أو محتمله انما هو فی التقلید الابتدائی، و اما بعد التقلید الصحیح ان ظن، أو احتمل اعلمیة غیر المجتهد الذی کان یقلده فالأحوط ترکه.

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۱۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۰۵

[مسئلة ۲۲- یشترط فی المفتی أمور]

اشارة

مسئلة ۲۲- یشترط فی المجتهد (۱) أمور: (۲)

---

(۱) و من یصح تقلیده.

(۲) یشکل اعتبار بعض الأمور المسطورة، و یقوی عدم اعتبار بعضها الأخر، نعم یمکن المساعدة علی اعتبار بعضها و سنشیر الی المختار منها، و ربما یذکر أمور أخر یتجشم فی اعتبار بعضها و یستغنی عن بعضها الأخر بهذه الأمور.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج ۱، ص: ۴۰۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۰۶

البلوغ (۳) و العقل، و الایمان، و العدالة، و الرجولیة و الحریة، علی قول (۴) و کونه مجتهدا مطلقا (۵) فلا یجوز تقلید المتجزی، و الحیوة (۶) فلا یجوز تقلید المیت ابتداء، نعم یجوز البقاء (۷) کما مر، و ان یکون اعلم، (۸) فلا یجوز علی الأحوط (۹) تقلید المفضول مع التمکن من الأفضل، و ان لا یکون متولدا من الزنا، و ان لا یکون مقبلا علی الدنیا (۱۰) و طالبا لها مکبا علیها مجدا فی تحصیلها، ففی الخبر من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا لهواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام ان یقلدوه.

---

(۳) علی الأحوط.

(۴) ینبغی مراعاتها.

(۵) لم یشترط ذلک، و الأقوی جواز تقلید المجتهد المتجزی فیما اجتهد فیه إذا استنبط مقدارا معتدا به بحیث یصدق علیه عنوان الفقیه، و العارف بالأحکام، و نحوها، بل قد یجب تقلیده إذا کان اعلم من غیره أو کانت فتواه المخالفة للمجتهد المطلق موافقة للاحتیاط.

(۶) یعنی ابتداء.

(۷) بل یجب البقاء إذا کان المیت أعلم فی المسائل التی عمل بها.

(۸) لیست الأعلمیة شرطا للتقلید نعم فیما إذا علم اختلاف فتواه الموافقة للاحتیاط لفتوی غیره فالأقوی تقلیده.

(۹) بل علی الأقوی کما تقدم لکن فی صورة العلم بالمخالفة و کون فتواه مخالفة للاحتیاط.

(۱۰) علی الأحوط، و المستفاد من الخبر الشریف اعتبار التقوی الأکید و الورع الشدید، و ان شئت قلت المرتبة العالیة من العدالة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۰۷

....

أقول: تنقیح المقال فی المسئلة یستدعی البحث فی مقامین- کما أشرنا إلیهما فی أصل التقلید، و فی مسئلتی تقلید الأعلم، و تقلید المیت- من مقتضی عقل العامی فی المسئلة، و ما یقتضیه الأدلة.

المقام الأول فی حکم عقل العامی فی المراجعة إلی المجتهد

لا ینبغی الإشکال فی ان عقل ارتکازی العامی، و من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد فی تفریغ ذمته عما اشتغلت بالتکالیف یدعوه الی الرجوع الی مجتهد جامع لجمیع الشرائط التی یحتمل دخالتها فی مرجع الفتوی لأنه بالمراجعة الی غیر الواجد لها و لو لشرط واحد منها فمشکوک فیه، فلا یکاد یکتفی به فی مقام تفریغ الذمة.

نعم ان کانت فتوی الفقیه الجامع للشرائط عدم اعتبار شرط فی التقلید- مثلاـ إذا رأی جواز تقلید المتجزی- فیصح للعامی تقلید المتجزی من ناحیة فتوی الفقیه الجامع، و الفرق بینهما واضح.

المقام الثانی فیما تقتضیه الأدلة فی المراجعة إلی المجتهد مقتضی الأصل فی المسئلة

و لیعلم أولاـ انه إذا شک فی اعتبار شرط فی حجیة فتوی المجتهد فمقتضی الأصل اعتباره، لان الشک فی مقام الامتثال و إسقاط التکلیف المعلوم ثبوته بأصل الشریعة، لا فی أصل التکلیف، و قد قرر فی محله ان الشک کلما کان فی مقام الامتثال

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۰۸

....

و سقوط التکلیف المعلوم و لو بالإجمال یکون المرجع الاشتغال، و کلما کان الشک فی أصل التکلیف یکون المرجع البراءة، و المقام من قبیل الأول لأن مرجع الشک الی سقوط التکالیف المعلومة بأصل الشریعة بالتقلید، و المراجعة إلی المجتهد و العمل بفتیاه.

نعم ان دل دلیل علی عدم اعتبار ما احتمل اعتباره فیؤخذ به.

و بالجملة کلما شک فی اعتباره فی المجتهد فمقتضی الأصل اعتباره ما لم یدل من الشرع عموما أو خصوصا علی عدم اعتباره.

إذا عرفت ما ذکرنا فنقول:

عمدة الدلیل علی حجیة الفتوی هی بناء العقلاء الممضاة شرعا و لو بعدم الردع فان ثبت فی مورد نرفع الید عن ذلک الأصل و نأخذ بما بنو علیه الا إذا ثبت ردع من الشرع عنه فاذا لم یثبت ردع من الشرع نأخذ بما بنو علیه.

الشرائط التی ذکر فی المتن لمرجع الفتوی

اشارة

الشرائط التی یذکر فی المجتهد و من یصح تقلیده أمور عدها الماتن أحد عشر امرا، و ربما یذکر غیرها فنذکر أولا ما أورده (قدس سره) و نشیر الی ما هو المختار فیها، ثم نعقّبها بما أضیف إلیها، و نعطف النظر إلیها فنقول:

الشرط الأول: البلوغ

اشارة

و لیعلم انه لا بد من ملاحظة کل واحد من الشرائط بحیاله منفکا عن سائر الشرائط بحیث لو کان المجتهد واجدا لجمیع الشرائط ما عدی البلوغ مثلا فیبحث فیه بأنه هل یصح المراجعة إلی المجتهد الواجد لجمیع الشرائط ما عدی البلوغ أم لا بد من کونه بالغا، و هکذا فی اعتبار العقل لا بد من قصر النظر علی اعتبار العقل بخصوصه مع استجماعه لسائر الشرائط، و هکذا بقیة الشرائط.

فما یظهر من بعضهم لاعتبار البلوغ مثلا- من انه لا اطمینان بآراء الصبی و استنباطاته بعد رفع القلم عنه و عدم تکلیف له و عدم رادع

و حاجز له فی ارتکاب المعاصی فلا طریق الی عدم خیانته، و کذبه و لو تعبدا- فغیر وجیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۰۹

....

لان محط البحث کما أشرنا هو فیما إذا اجتمع فی الصبی سائر الشرائط المعتبرة و منها العدالة و ترک المعاصی و إتیان الواجبات و بالجملة لا بد من قصر النظر علی جهة الصباوة.

فالصبی الذی إذا رأیناه و زاولناه سرا و علانیة، و لم نر منه عملا مخالفا للعرف و العقلاء، و الشریعة المقدسة بل آتیا بجمیع محامد الصفات، و الواجبات تارکا لمساوی الأخلاق تارکا للمحرمات یحصل لنا الاطمئنان و الوثوق بإیمانه بل ربما یحصل الاطمئنان منه ما لم یحصل من البالغ، و لعمر الحق انه واضح.

الوجوه التی یستدل بها لعدم اعتبار البلوغ و دفعها

یستدل لعدم اعتبار البلوغ فی مرجع الفتوی بوجوه.

منها: بناء العقلاء حیث لم یفرقوا بین البالغ و غیره إذا حاز غیر البالغ مراتب الفضل حتی صار کالبالغ فتریهم لا یعتبرون البلوغ فی رجوع الجاهل منهم الی العالم فاذا کان غیر البالغ واجدا لکل ما یجده البالغ، و ماهرا فی صنعة الطبابة مثلا فیراجعون الیه من غیر نکیر و لو فرض کون الصبی أعلم من غیره لکان المراجعة إلیه منهم بلا ریب و اشکال.

و لکنه لا یخلو عن مناقشة: لعدم تعارف حیازة غیر البالغ مراتب الفضل الا نادرا فی قرون متطالیة فما ظنک بوجود البناء منهم علیه.

و غایة ما یمکن ان یقال انه علی فرض حیازة غیر البالغین تلک المراتب لا یکادون یفرقون العقلاء بینهم و بین البالغین، فالبناء منهم إذا تقدیری لا فعلی، و قد تقرر فی محله ان مجرد بناء العقلاء علی أمر ما لم ینضم إلیه رضی الشارع لا یکاد یکون حجة و متبعا، و لذا یتجشم فی تقریر بناء العقلاء بکونه فی مرئی من الشارع و مسمع منه لیستکشف من عدم ردعه رضائه به، و أنت خبیر بان هذا فی البناء الفعلی بمکان من الإمکان، و اما إجرائه فی البناء التقدیری فدون إثباته خرط القتاد.

فظهر ان التمسک ببناء العقلاء و السیرة العقلائیة علی المراجعة الی غیر البالغ

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۰

....

لیس کما ینبغی.

و منها: إطلاقات أدلة التقلید لصدق عنوان أهل الذکر، و العالم، و الفقیه، و الناظر فی الحلال و الحرام، و راوی الحدیث و نحو ذلک علی غیر البالغ کصدقها علی البالغ.

و لکن یناقش فی ذلک أولا: بدعوی انصرافها الی الإفراد المتعارفة لما أشرنا من ندرة وجود غیر البالغ الحائز لمراتب الفضل فی طول القرون و الأعصار الموجب لندرة استعمال تلک الألفاظ فیه فتأمل.

و ان أبیت عن ذلک فلا أقل من الشک فی الإطلاق و معه لا یتم الاستدلال.

و ثانیا: علی تقدیر الإطلاق فقد یقال بتقییدها بما یستفاد منه اعتبار الرجولیة کقول الصادق علیه السّلام فی روایة ابی خدیجة. و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا إلخ «۱» حیث أمر علیه السلام بالمراجعة الی رجل منهم یعلم شیئا من قضایاهم.

و قوله فى روايـة أخرى لأبى خديجة: اجعلوا بينكم رجلا قـد عرف حلالنا و حرامنا إلـخ «۲» فقـد أمر عليه السّلام بجعل رجل منهم لذلك.

و قوله عليه السّلام فى مقبولة عمرو بن حنظلة: ينظر ان من كان منكم ممن روى حديثنا و نظر فى حلالنا إلخ «۳» حيث ان المتبادر من لفظة (منكم) كون الراوى من الرجال.

و قوله عليه السّلام فى خبر الاحتجاج: من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه الى قوله فللعوام ان يقلدوه «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۵.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۶.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱.

(۴) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۱۱

....

حيث ان المتبادر من الجمع المذكر كون الفقهاء من الرجال الى غير ذلك من الاخبار.

و بالجملة اعتبار الرجولية المقابلة للصباوة فى القاضى يقتضى اعتبارها فى الفتوى مع ان الخبر الأخير فى مورد الفتوى.

و لكن لا يخفى ما فيه أولا:

بأنه لو كان لأدلـة التقليد إطلاق، و لم نقل بانصـرافها عن الصبى غير البالغ لا يصـلح ما ذكر للتقييد، بداهة ان ذكر عنوان الرجولية فيما ذكر وارد مورد الغالب، لا بلحاظ مقابلتها للصباوة، كما هو الشأن فى كثير من الموضوعات المأخوذة موضوعات للأحكام فى الأبواب المتفرقة، و لذا ترى فى اخبار الشـكوك: عبر: ان الرجل إذا شك كذا. فله كذا. مع عدم اختصاص أحكام الشـكوك بالرجل، بل يعم مطلق الشاك و لو كان أمريـة، أو صبيّا، و لأجل ذلك يرى المشـهور مشـروعية عبادة الصبى مع ان لسان أكثر أدلة مشـروعية العبادات مخصوصة بالمكلف كما لا يخفى.

و ثانيا: ان أبيت إلا عن لحاظ عنوان الرجولية فيما ذكر فيمكن ان يقال ان غاية ذلك هى مقابلتها لعنوان المرية كما سـيجىء لا ما يعم الصبى فتدبر.

و ثالثـا: ان مورد غير خبر الأخير باب القضاء و لا ملازمـة بين بابى القضاء و و الفتوى، الا ان يقال ان منصب القضاء ملازم للفتوى و لا عكس، فما دل على اعتباره فى القضاء يكون فى الفتوى فتأمل.

و منهـا: حكم العقـل الارتكـازى حيث انه لا يفرق بين البالغ و غيره، و لا يرى للبلوغ اى شأن فى صـحة المراجعـة، ما لا يراه لغير البالغ الحائز مرتبته.

و بالجملـة العقـل المصـحح لمراجعـة الجاهـل الى العـالم لاـ يفرق بين البـالغ و غيره إذا حـاز غير البـالغ مراتب الفضـل كالبالغ فيصـح المراجعـة الى غير البالغ الحائز مراتب الفضل فيتم الاسـتدلال به الا إذا قام دليل على اعتبار البلوغ، فربما يذكر وجوه لاعتباره فى مرجع الفتوى فان تم نرفع اليد عن حكم العقل و الا فحكم العقل متبع

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۱۲

الوجوه التى يستدل لاعتبار البلوغ فى مرجع الفتوى

الوجه الأول: الإجماع

قال شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره): «یعتبر فی المجتهد أمور: البلوغ، و العقل، و الایمان، و لا إشکال فی اعتبار الثلاثة» «۱».

فتراه (قدس سره) جعل اعتبار البلوغ فیه من الأمور المسلمة.

و المحقق الأصفهانی (قدس سره) بعد ذکر أمور منها البلوغ فی المفتی قال: «و لو لا التسالم علی الکل من الکل لأمکن المناقشة فی الکل» «۲».

یظهر منه تسالمهم علی اعتبار البلوغ فیه.

و قال والدنا العلامة (قدس سره) بعد ذکر أمور فی مرجع الفتوی التی منها البلوغ:

«ان اعتبار تلک الأمور فی مرجع الفتوی مما تسالم علیه الکل فلا جدوی فی تطویل الکلام فیها ببیان المناقشة» «۳».

قلت: ان تم الإجماع التعبدی فبها، و الا فلو کان تسالمهم علیها من جهة سائر الوجوه، أو ظن، أو احتمل ذلک فلا ینفع.

الوجه الثانی: بعد تصدی الصبی المراهق لمرجعیة العظمی للمسلمین،

اشارة

و لعل تصدی غیر البالغ للإفتاء، و المرجعیة أمر مرغوب عنه فی الشریعة المقدسة بحیث یتنزهون مقام الإفتاء و المرجعیة عن غیر البالغ. و ربما یتنزهون عن بعض البالغین ممن لم یمض عن بلوغه مدة کثیرا، بل ربما یستشمّ اعتبار الشیخوخة فیه من قوله علیه السّلام: اصمدا فی دینکما علی کل مس فی حبنا، و کل کثیر القدم فی أمرنا «۴» فما ظنک باعتبار البلوغ.

---

(۱) رسالة التقلید/ ۵۹.

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۵۰.

(۳) رسالة التقلید/ ۱۴.

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۳

....

و فیه: انه لم یقم دلیل علی ذلک سوی الاستبعاد و لا یعول علی الاستبعاد بعد مساعدة الدلیل، و کان الصبی المراهق مستجمعا لسائر الشرائط المعتبرة فی مرجع الفتوی بل إذا کان اعلم من البالغین.

و لقد أجاد المحقق الأصفهانی (قدس سره): حیث قال ان الواضح ان أمر الفتوی من حیث المنصب لیس بأعظم من النبوة، و الإمامة فلیس شمول الأدلة له مع وجود سائر الشرائط امرا مستشبعا «۱».

و بالجملة کما أفید: استبعاد ان یکون المقلد للمسلمین صبیا مراهقا إذا کان واجدا لسائر الشرائط مما لا وقع له کیف؟! و من الأنبیاء، و الأوصیاء علیهم أفضل الصلاة من بلغ مرتبة النبوة، أو الإمامة فلا تکون منافیة للمرجعیة ابدا و لم نستفد من مذاق الشارع ان تصدی غیر البالغ للإفتاء و المرجعیة أمر مرغوب عنه فی الشریعة المقدسة «۲».

تصدی عیسی و یحیی علیهما السّلام للنبوة حال الصباوة

قلت: أشار بقوله تصدی بعض الأنبیاء أو الأوصیاء للنبوة، أو الإمامة إلی نبوة عیسی علیه السّلام و قد فوضت الیه منصب النبوة و قد کان فی المهد صبیا قال تعالی حکایة عنه إِنِّی عَبْدُ اللّهِ آتانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنِی نَبِیًّا وَ جَعَلَنِی مُبارَکاً «۳» و الی نبوة یحیی بن زکریا (علی نبینا و آله علیهما السّلام): قال تعالی یا یَحْیی خُذِ الْکِتابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا «۴».

تصدی الإمام الجواد (ع) للإمامة و هو ابن سبع سنین

و الی إمامه سیدنا و مولانا جواد الأئمة علیهم السلام، و قد فوض الیه منصب

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۵۰.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۲۱۵.

(۳) مریم: ۱۹/ ۳۰.

(۴) مریم: ۱۹/ ۱۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۴

....

الإمامة و قد بلغ من العمر سبع سنین.

و ذلک لأنه علیه السّلام کما فی إرشاد المفید: ولد فی شهر رمضان سنة خمس و تسعین و مأة بالمدینة، و قبض بالبغداد فی ذی القعدة سنة عشرین و مائتین، و له یومئذ خمس و عشرون سنة، و کانت مدة خلافته لأبیه، و إمامته من بعده سبع عشرة سنة اه «۱» فیکون سنه عند وفاة أبیه علیهما السّلام سبع سنین.

تصدی الإمام الهادی (ع) للإمامة و هو ابن ثمانیة سنة

و الی إمامه سیدنا الامام الهادی علیه السّلام، فقد فوض الیه منصب الإمامة و قد بلغ من العمر ثمانیة سنة.

و ذلک لأنه علیه السّلام کما فی إرشاد المفید: کان مولده بصربا بمدینة للنصف من ذی الحجة سنة اثنتی عشرة و مائتین و توفی بسر من رأی فی رجب سنة أربع و خمسین و مأتین و له یومئذ احدی و أربعون سنة و أشهر. الی ان قال: و کانت مدة إمامته ثلاثا و ثلاثین سنة «۲» فیکون سنه عند وفاة أبیه ثمانیة سنة.

تصدی الإمام الحجة بن الحسن (ع) للإمامة و هو ابن خمس سنین

و الی إمامه سیدنا صاحب الأمر حجة بن الحسن العسکری عجل اللّه فرجه الشریف و قد فوض الیه منصب الإمامة و هو ابن خمس سنین.

و ذلک لان مولده علیه السّلام کما فی إرشاد المفید: کان لیلة النصف من شعبان سنة خمس و خمسین و مأتین و امه أم ولد یقال لها نرجس، و کان سنه عند وفاة أبیه خمس سنین أتاه اللّه فیها الحکمة و فصل الخطاب و جعله آیة للعالمین، و أتاه اللّه الحکمة، کما أتاها یحیی صبیا، و جعله اماما حالة الطفولیة الظاهرة کما جعل عیسی بن مریم فی المهد صبیا «۳».

---

(۱) المصدر ط النجف الأشرف/ ۳۵۶.

(۲) المصدر ط النجف الأشرف/ ۳۶۷.

(۳) المصدر ط النجف الأشرف/ ۳۹۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۵

الوجه الثالث: ان المحجوریة المطلقة للصبی بحیث لا یجوز له التصرف فی أموال نفسه و لا فی أموال الغیر إلا بإذن ولیه،

تنافی المرجعیة للفتوی فان من وظائف المرجع حفظ أموال القصّیر و الغیّب، و الأموال المجهولة مالکها و صرفا فی مواردها المقررة و التصدی للأمور الحسبیة و غیرها.

و فیه: ان محل البحث حجیة فتوی الصبی و آرائه و جواز العمل بما استنبطه و لا ینافی ذلک محجوریته للتصرف فی أموال نفسه و غیره.

و بالجملة باب المرجعیة فی الفتوی و حجیة آراء الصبی غیر باب المرجعیة فی حفظ الأموال و صرفها فی مواردها فیصح ان یقال بجواز الإفتاء للصبی و حجیة فتواه لغیره و لکن لا یجوز تصرفاته فی أموال نفسه و غیره فتدبر.

الوجه الرابع: ما ورد: ان عمد الصبی و خطاءه واحد

کما فی خبر محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال عمد الصبی و خطأه واحد «۱».

و خبر إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبیه ان علیا علیهم السّلام کان یقول عمد الصبیان خطا یحمل علی العاقلة «۲».

تقریب الدلالة هو انه یستفاد منهما إلغاء أفعال الصبی عن الاعتبار و منها أقواله و آرائه و فتاواه فلا حجیة للفتاوی الصادرة خطأ.

و فیه أولا: ان المستفاد منهما أجنبی عما نحن بصدده لان المراد من ان عمد الصبی خطأ بقرینة ما فی ذیل خبر إسحاق هو ان دیة الصبی فی القتل خطا علی عاقلته لا ان کل ما یصدر عنه فهو بحکم الخطاء فی الشریعة بحیث لو قلنا بمشروعیة عبادات الصبی کما هو المشهور لم تبطل صلاته إذا تکلم فیها عمدا فتدبر.

و ثانیا: أو ان أبیت عن اختصاصهما بمورد القتل فلا أقل لا إطلاق لهما بحیث یشمل کل ما یصدر منه حتی أقواله، و آرائه، و القدر المتیقن منه هو خصوص

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب العاقلة ح/ ۲.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب العاقلة ح/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۶

....

أفعاله الصادرة منه و المعاملة مع أفعاله و تروکه معاملة الخطاء و عدم المؤاخذة بهما فلا یشمل أقواله و آرائه فلا یستفاد بطلان آرائه و عدم اعتبار فتواه و هو واضح.

الوجه الخامس: ما ورد من رفع القلم عن الصبی

اشارة

كخبر ابن ظبيان قال اتى عمر بامرئـة مجنونة قد زنت فأمر برجمها فقال على عليه السّـلام: اما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبى حتى يحتلم، و عن المجنون حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ «۱».

و بمضمونه أخبار كثيرة فى أبواب متفرقة.

يستفاد من رفع القلم عن الصبى محجوبيته عن التصرف، و انه مولّى عليه و من كان بهذا الشأن كيف يصح تقليده و أخذ آرائه.

و فيه: ان ظـاهر الرفع هو رفع المؤاخـذة بأفعـاله و تروكه و انه لاـ يعاقب عليها و ظاهر ان ذلك لا يقتضـى عـدم جواز تقليـده و الحكم ببطلان أقواله و عدم اعتبار آرائه و فتاواه.

فتحصل انه بعد عدم تعارف حيازة غير البالغ تلك المراتب يحكم العقل الارتكازى بعدم الفرق فى الرجوع الى العالم بين كونه صغيرا أو كبيرا إذا اجتمع فى الصـغير ما اعتبر فى الكبير، فلو اعتبر البلوغ فإنما هو بتعبد من الشـرع، و قد عرفت عدم تمامية الوجوه المذكورة لاعتبار البلوغ فى مرجع الفتوى.

و لكن عرفت حكايـة الإجمـاع و تسـالم الأصـحاب على اعتبـار البلوغ فان تم و كان بحيث يكشف و يحـدس عن رأى المعصوم عليه السّلام و لم يظن ان مستندهم تلك الوجوه المزيّفة فهو و الا فلا يكاد ينفع.

و لكن مع ذلك كله تحفظا للخروج عما ادعى تسالم الأصـحاب عليه فالأحوط اعتباره، و الذى يهون الخطب عدم كون المسألة مبتلى بها.

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب مقدمات العبادة ح/ ۱۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۱۷

تنبيه

و لا يخفى ان محل الكلام اعتبار بلوغ المجتهد فى زمان العمل بفتياه، و اما إذا اسـتنبط الأحكام قبل البلوغ على الموازين المقررة و لم يعدل عنها بعد البلوغ فلا ينبغى الإشكال فى جواز الرجوع اليه قال شيخنا الأعظم قدس فى الرسالة:

«الظاهر ان الاجتهاد فى حال الصغر، أو عدم الايمان و كذا الإفتاء حالهما لا يضر إذا كان فى زمان العمل بالغا مؤمنا» «۱».

الشرط الثانى: العقل

اشارة

لاـ إشـكال فى اعتبار العقل حال الاسـتنباط، و جميع الأدلـة من الآيات، و الروايات و حكم العقل، و بناء العقلاء متطابقـة على اعتباره، ضرورة ان عنوان الفقيه و العـارف بالأحكام، و الناظر فى الحلال و الحرام و غيرها من العناوين لا تكاد تنطبق على من لم يكن له عقل و درايـة و لا ميزان لفهمه و درايته و لا لشـىء من اعماله و أقواله، و بناء العقلاء جار على رجوع الجاهل منهم الى العالم العاقل، لا الى من لا عقل له و من يفعل ما يريـد بلا درايـة، و لا ميزان، و يهرول فى الشوارع و الأسواق بلا غرض و هـدف، و يضـرب هذا و يهتك ذاك، و يأكل ما تمكن من اكله الى غير ذلك.

و بالجملهٔ لا إشکال فی اعتبار العقل حال الاستنباط و قد عرفت من شیخنا العلامهٔ الأنصاری (قدس سره) حکایهٔ تسالم الأصحاب علیه فالأدلهٔ متطابقهٔ علی اعتبار العقل حال الاستنباط.

حکم اعتبار العقل حال العمل بالفتوی

و لکن وقع الکلام فی اعتبار العقل بحسب البقاء فی حجیهٔ ما استنبطه حال درایته و عقله و ان وزان العقل هل وزان الحیوهٔ أم لا؟. فاذا استنبط حال الدرایهٔ و العقل و أخذ العامی الفتوی منه فی ذلک الحال- و افرض

---

(۱) رسالهٔ التقلید/ ۵۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۸

....

انه عمل بفتیاه حال إفاقته- ثم طرء علیه الجنون هل یجوز له البقاء علی تقلیده کما هو الشأن بالنسبهٔ إلی الحیوهٔ- و قد تقدم- أولا یجوز بل لا بد من بقائه علی صفهٔ العقل حال العمل بفتیاه؟ وجهان.

ربما یتوهم من ان مقتضی جواز الرجوع الی المیت و جواز البقاء علی تقلید المیت هو جوازه فی المقام.

و لکن الحق اعتبار العقل حال العمل بفتیاه أیضا و ذلک لا من جههٔ الأدلهٔ اللفظیهٔ و بناء العقلاء، لان مقتضی إطلاقات الأدلهٔ و بناء العقلاء فیه هو الشأن فی اعتباره الحیوهٔ بل اعتباره بلحاظ ان المرتکز فی أذهان المتشرعهٔ الواصل إلیهم یدا بید هو عدم رضی الشارع الأقدس بزعامهٔ المجنون و من لا عقل له للفتوی، و یرون الجنون منقصهٔ للرجل دون الموت.

الفرق بین الحیوهٔ و بین الجنون و الهرم و المرض

و قد أشرنا سابقا الی ضعف ما استشهد به المحقق الخراسانی (قدس سره) و مقایسهٔ الحیوهٔ بالجنون و الهرم، و المرض من جههٔ عدم بقاء الرأی فی شیء منها، و لذا ذهب الی عدم جواز بقاء تقلید المیت کما لم یجز البقاء علی تقلید المجنون الذی کان حال الاستنباط عاقلا.

توضیح الضعف هو ان عدم الجواز عند طرو الجنون و الهرم و المرض لیس لعدم بقاء الرأی بل لجههٔ أخری و هو ان المتصف بالجنون مثلا لا یلیق- و لو باعتبار فتاواه السابقهٔ- بزعامهٔ المسلمین و مرجعیهٔ الفتوی لسقوطه عن الانظار بطرو حالهٔ الجنون و نحوه علیه، و هذا بخلاف الموت فإنه لا یوجب نقصا علی الإنسان بل هو کمال للنفس لتجردها من عالم المادهٔ و لوازمها و انتقالها الی عالم المجردات و کمالاتها و لذا طرء الموت علی أشرف الأنبیاء و المرسلین و لم یطرء الجنون علی أحد من الأنبیاء.

مضافا الی دعوی الإجماع القطعی و تسالم الأصحاب علی اعتبار العقل فی مرجع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۹

....

الفتوی حالتی العمل بفتیاه و حال استنباطه فالأحوط الأقوی اعتبار العقل فی مرجع الفتوی فی الحالتین.

هذا کله فی الجنون الإطباقی.

حکم تقلید المجنون الأدواری

و اما المجنون الأدواری- و هو الذی یعقل زمانا و یجنّ أحیانا- فهل یجوز تقلیده حال إفاقته أم لا؟ وجهان.
من عدم المحذور فی الرجوع الیه حال إفاقته لشمول إطلاقات الأدلة، و حکم العقل، و بناء العقلاء.
و من ان طرو الجنون لشخص یوجب منقصة فیه بحیث یوجب انحطاط درجته بین الناس، و سقوطه من أعینهم.
الأحوط عدم جواز تقلید المجنون الأدواری حال إفاقته.

الشرط الثالث: الایمان

اشارة

و المراد بالایمان معناه الأخص فمرجعه الی اعتبار کون مرجع الفتوی اثنی عشریا، فلا یصح تقلید الکافر، و المخالف، و من انتحل الی أحد من المذاهب الباطلة فی الدین و المذهب.
و لا یخفی ان حکم العقل و بناء العقلاء و ان کان علی عدم اعتبار الایمان فی مرجع الفتوی ضرورة ان حکم العقل، و بناء العقلاء مستقر علی رجوع الجاهل الی العالم من غیر فرق بین کونه مؤمنا، أو مسلما، أو کافرا، و لا یرون ای فرق بین المؤمن و المخالف، و الکافر فی المراجعة إلیه بعد إحراز خبرویته و کونه من أهل الاطلاع.

الوجوه التی یستدل بها لاعتبار الایمان فی مرجع الفتوی

اشارة

و لکن یستدل لاعتبار الایمان فیه بوجوه.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۰

الوجه الأول: الکتاب العزیز

فقد ورد آیات مبارکات فی النهی عن اتّباع الظالم، و عدم الرکون الیه، و التحذر عن الضال و المضلّ، و المنحرف، و صاحب الأهواء الباطلة، و ان کانوا من ذوی الأرحام، و العشیرة یجدها المتتبع فمع ذلک کیف یصح جعله سندا، و وسیلة بین الخلق، و الخالق، و لا بأس بالإشارة إلی ثلاثة منها تبیینا للمرام.
قال تعالی لَا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّارُ «۱».
تقریب الاستدلال ان غیر المؤمن من الکافر و المخالف و صاحب المذاهب الباطلة ظالم لنفسه قطعا و واضح ان الاستناد و الاعتماد علی فتاوی المجتهد و تقلیده فی أمور الدین و الدنیا من أظهر مصادیق الرکون.

و فرق واضح بين أخذ الفتوى من المجتهد و تقليده و بين العمل بأخبار الثقة و لذا ترى الطائفة عملت بأخبار الثقات من العامة و الفطحية، و الواقفية و غيرها من المذاهب الباطلة و لكن لم يعملوا بارائهم و اجتهاداتهم.

و قال تعالى لَا يَنَالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ «۲».

و ذلك لأنه لا ينبغى الإشكال فى كون مقام الإفتاء و المرجعية و رجوع الأمة الإسلامية إلى الشخص فيما يرتبط الى معاشهم و معادهم خلافة إلهية، و عهد منه تعالى كما عن صاحب الجواهر احتماله و لا إشكال فى ان غير المؤمن ظالم لنفسه فلا تناله الخلافة الإلهية.

و قال تعالى مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً «۳».

لوضوح انه اى ضلالة أعظم مما يعتقده الكافر، و المخالف، و صاحب المذهب الفاسد، و اى عضد أعظم من مرجعية الفتوى.

الى غير ذلك من الآيات المباركات و فيما ذكرناه كفاية.

---

(۱) هود: ۱۱/ ۱۱۳.

(۲) البقرة: ۲/ ۱۲۴.

(۳) الكهف: ۱۸/ ۵۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۲۱

الوجه الثانى: السنة الشريفة

اشارة

لا يخفى ان هنا اخبارا إذا لاحظها المتدرب الخبير يطمئن بصدورها عن ناحيتهم المقدسة بحيث لا يحتاج إلى ملاحظة اسناد كل منها، و لا يضر وقوع بعض إفراد مجهول لم يذكر اسمه فى كتب الرجال، أو ذكر و لكن لم يذكر بمدح و لا ذم، أو بعض المنتحلين ببعض المذاهب الباطلة فى اسناد بعضها.

فمنها: مكاتبة أبى الحسن عليه السّلام و هو فى السجن لعلى بن سويد السّابى قال:

و اما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب اللّه فحرّفوه و بدلوه فعليهم لعنة اللّه، و لعنة رسوله و لعنة ملائكته و لعنة آبائى الكرام البررة و لعنتى و لعنة شيعتى إلى يوم القيمة «۱».

تقريب الدلالة ان الخيانة المذكورة لا تنفك عن اعتقاد الخلاف، و ليس المراد من عدم الايتمان مجرد الفسق الظاهرى الذى يصدر من الشيعة أحيانا غير معتقد الخلاف

ذكر و تعقيب

و لكن ناقش سيدنا العلامة الحكيم (قدس سره) فى دلالتها: بان الظاهر منها هو كون المانع عدم الايتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف، مع ان منصرفها القضاة الذين كانوا يعتمدون على القياس و نحوه من الحجج الظنية فى قبال فتوى المعصومين عليهم السّلام و ليس مثلهم محل الكلام «۲».

و بعبارة أخرى كما فى التنقيح و الدروس و اللفظ من التنقيح: «ان الظاهر ان النهى فيها عن الأخذ عن غير الشيعة انما هو من جهة عدم

الوثوق و الاطمئنان

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۲.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۴۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۲

....

بهم لأنهم خونة حیث خانوا اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و خانوا أماناتهم کما فی الروایة، و أین هذا مما هو محل الکلام لان البحث انما هو فی جواز الرجوع الی من کان واجدا لجمیع الشرائط و تصدی لاستنباط الأحکام عن أدلتها علی الترتیب المقرر عندنا و لم یکن فیه ای نقص غیر انه لم یکن شیعیا و معتقدا بالأئمة علیهم السّلام» «۱».

قلت: و لکن الإنصاف ان دلالة المکاتبة لا تخلو عن وجه لظهور صدرها فی انهم لما خانوا اللّه و رسوله لا یجوز أخذ معالم الدین منهم و لو کانوا غیر خائنین فی نقل الخبر، و ظهور الصدر فی النهی عن أخذ معالم الدین عن غیر الشیعة و حصر أخذها من الشیعة أقوی من ظهور الذیل فی عدم الأمانة فی النقل فتدبر.

و بالجملة کما أفید ان الاشکال فی الروایة بأن الظاهر منها عدم الایتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف لا وقع له إذ ظهور صدرها فی الحصر أقوی من الذیل فی التعلیل.

ان قلت: کما فی التنقیح أخذ معالم الدین کما یتحقق بالرجوع الی الفتوی کذلک یتحقق بالرجوع الی رواة الحدیث و من الظاهر ان حجیة الروایة لا یتوقف علی الإیمان فی رواتها لما تقرر فی محله حجیة خبر الثقة و لو کان غیر الاثنی عشری قلت: الإنصاف ان الظاهر من مکاتبته علیه السّلام هو أخذ معالم الدین و مناهجه من غیر فکر و رویة و إتعاب النفس و تحمل المشاق فی جرحه و معرفة وثاقته، و لعله بقرینة ما ذکرنا لا یرید علیه السّلام الرجوع إلیهم فی الروایة فتدبر.

ثم ان دعوی انصراف المکاتبة إلی قضاة العامة غیر واضح کما لا یخفی.

فالإنصاف ان استفادة اعتبار الایمان فیمن یؤخذ منه معالم الدین و الاستناد الیه من هذه المکاتبة غیر بعیدة و قد أشرنا انه بلحاظ کثرة الاخبار لا یهمنا ملاحظة سندها و منها: ما کتبه أبو الحسن الثالث لأحمد بن حاتم بن ماهویه و أخیه بعد ما سئلاه عمن نأخذ معالم الدین فکتب علیه السّلام:

فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبنا و کل کثیر القدم

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۱۹. الدروس ج ۱/ ۱۲۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۳

....

فی أمرنا فإنهما کافوکما إن شاء اللّه «۱».

تقریب الدلالة ظاهر.

النقاش فی خبر ابن ماهویه و دفعه

و لكن نوقش بعدم العمل بظاهره لدلالته على اعتبار شدة الحب و الثبات التام فى أمرهم و لم يعتبرا فى مرجع الفتوى لأن غاية ما يعتبر فيه هو الايمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين فيحمل على بيان أفضل الإفراد مع إمكان شمول معالم الدين للرواية أيضا.

قلت: يمكن ان يقال ان المراد بقوله عليه السّلام كل مسنّ فى حبنا و كل كثير القدم فى أمرنا: من كان الايمان و حب الأئمة عليهم السّلام ثابتا فى قلبه بحيث صار ملكة له لا من كانت المحبة غير ثابتة فى قلبه، و لعل اعتبار الايمان بهذا المعنى فى مرجع الفتوى قريب جدا.

و بالجملة جملة كل مسنّ فى حبهم و كثير القدم كناية عن رسوخ المحبة فيهم، و ثبات القدم فى أمرهم.

و حديث شمول معالم الدين للرواية قد عرفت حاله فى الرواية المتقدمة فلاحظ.

و منها: مقبولة عمر بن حنظلة المتكرر ذكرها. و فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا الرواية «۲».

و نحوها: رواية ابى خديجة و فيها. و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم «۳».

و قريب منهما روايته الأخرى «۴».

تقريب الدلالة هو ان المراد بالضمير فى (منكم) فيهما من يكون من شيعة أئمة

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴۵.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۵.

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۲۴

....

أهل البيت عليهم السّلام و من ولاتهم، و حماتهم.

المناقشة فى المقبولة و أختيها و دفعها

نوقش أولا: بأنها وردت فى الترافع و مسئلة القضاء، و لا ملازمة بين بابى القضاء و الفتوى.

و لكن تقدم ان ما يعتبر فى القضاء معتبر فى الفتوى إلا إذا كانت هناك قرينة على اعتباره فى القضاء بخصوصه كالأعلمية فى البلد فى القاضى على القول به لما أشرنا أن الأعلمية المعتبرة فى مرجع الفتوى أوسع.

و بالجملة استفادة اختصاص اعتبار الايمان فى خصوص القضاء دون الفتوى جمودا على المورد غير وجيه بعد ما تقرر فى محله انه لا فرق بينهما فيما هو المهم، بل هما يرتضعان من ثدى واحد.

و ثانيا: ان استفادة اعتبار الايمان منها ليس امرا تعبديا، بل بلحاظ أمر اعتبارى و هو ان غير الشيعة غالبا لا يروى عنهم عليه السّلام و انما يروى عن المفتى فى مذهبه و من اعتنق به فى عقيدته فلا يكون راويا عنهم و عارفا بأحكامهم و قضاياهم، فاذا افتى غير المؤمن بحكمهم عليهم السّلام و على موازين ما صدر عنهم فلا مضايقة فى نفوذ فتواه.

و لا يخفى ما فيه: لان مقتضاه ان القاضى غير الشيعى إذا حكم على الموازين المقررة عند الشيعة يكون حكمه نافذا و هو كما ترى.

و الذى يسهل الخطب ان هذه التحليلات المدرسية لا يلائم الكلمات الصادرة عنهم عليهم السّلام المنزلة على الأفهام الساذجة العرفية، و من لاحظ الروايات يفهم بالفهم العرفى الساذج الذى هو المعيار فى فهم كلماتهم ان اعتبار الايمان فى الحاكم لخصوصية فيه لا

بلحاظ ان غیر الشیعة لا یحکم علی موازین ما صدر عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام فتدبر فالإنصاف ان دلالة الروایات علی اعتبار الایمان فی القاضی واضحة، و قد عرفت الملازمة بین ما یعتبر فی منصب القضاء و الفتوی.

و منها: ما عن تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۲۵

....

و فیه. ان من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام ان یقلدوه، و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعة «۱».

فإنه یدل بوضوح علی ان الفقیه المتصف بالصفات المذکورة فیه المأمور بتقلیده لا یکون الا بعض فقهاء الشیعة فما ظنک بغیرهم من المخالفین و من یذهب المذاهب الباطلة.

الوجه الثالث: الإجماع

حکی إجماع السلف الصالح، و الخلف الأصیل علی اعتبار الایمان فی المفتی، و قد أشرنا عند اعتبار البلوغ فیه الی دعوی الشیخ (قدس سره) عدم الإشکال فی اعتباره، و انه من الأمور المسلمة، و عرفت من مقال المحقق الأصفهانی (قدس سره) تحقق الاتفاق من الکل علیه فلاحظ.

الاستیناس لاعتبار الایمان فی مرجع الفتوی

و یمکن الاستیناس لاعتبار الایمان فی مرجع الفتوی من اعتبار العدالة فی إمام الجماعة، فإذا لم یرض الشارع بامامة غیر الإمامی فما ظنک بالزعامة العظمی التی هی أعظم المناصب بعد الإمامة.

أضف الی ذلک دلالة غیر واحد من الاخبار علی ان المخالف، و تارک الولایة کافر، و لا ینافی کفرهم ترتیب بعض أحکام الإسلام علیهم فی الدنیا علی ما سیجیء فی مبحث الطهارة فهل تری مع ذلک مرجعیة المخالف فی الفتوی حاشاک.

و الإنصاف ان المناقشة فی اعتبار الایمان فی مرجع الفتوی بلحاظ ما یقتضیه البحث و المذاکرة و المناقشات المدرسیة و الا فلا ینبغی المناقشة فی عدم جواز رجوع الشیعة إلی مخالفیهم فی العقیدة، و قد جبّلوا علی ذلک و لا یرون لمن لا یتدین بمذهب أهل البیت علیهم السّلام و یذهب الی المذاهب الباطلة موقفا و شأنا یرجع الیه بحیث یستند

(۱) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۲۶

....

إلیه فی أمر دینه و دنیاه.

بل إذا اعتقد المجتهد الاثنی عشری بعض العقائد الانحرافی و انتحل الی بعض المشارب الباطلة تریهم ینعزلون عنه و یترکونه بل ربما یتهمونه.

مناقشة بعض الأساطین فی اعتبار الایمان بقاء و دفعها

ثم انه بما ذکرنا کله یظهر ضعف مناقشة بعض الأساطین دام ظله فإنه قال لو سلم جمیع ذلک و بنینا علی شرطیة الایمان و الإسلام فی حجیة الفتوی بحسب الحدوث فلاـ ملازمة بینها و بین اعتبارهما فی حجیتها بقاء أیضا بحیث لو أخذ العامی فتوی المجتهد حال استقامته و ایمانه ثم انحرف عن الحق لم یجز له ان یبقی علی تقلیده لسقوط فتواه عن الاعتبار فإنه یحتاج الی دلیل أخر غیر ما دل علی اعتبارهما فی الحدوث» «۱».

توضیح الضعف لائح مما ذکرنا الا ان یرجع مناقشته الی عدم دلیل لفظی علی شرطیة الایمان و الإسلام فزعم عدم دلیل لفظی علی اعتبارهما بعد اقتضاء إطلاق الأدلة و بناء العقلاء علی عدم اعتبارهما، و الا فقد صرح کما فی تقریر بحثه الأخر باعتباره الایمان فقال:

«لا ینبغی التردد فی اعتبار الایمان فی المقلد حدوثا و بقاء لارتکاز أذهان المتشرعة الواصل إلیهم یدا بید عدم رضی الشارع زعامة من لا ایمان له بالأئمة الهداة و لا یحتمل أحد التدین و أخذ الفتوی ممن لا یتدین بدین أئمة أهل البیت علیهم السّلام و یذهب یمینا و شمالا الی مذاهب باطلة» «۲».

و قد عرفت استفادة اعتبارهما من الکتاب و السنة و غیرهما فلاحظ.

الشرط الرابع: العدالة

اشارة

وزان اعتبار العدالة فی مرجع الفتوی وزان اعتبار البلوغ، و الایمان من جهة انها غیر معتبرة فی محیط العرف و العقلاء و یرون ان مقتضی إطلاق الأدلة عدم اعتبارها،

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۲۰.

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۷

....

و لا یکاد یفرقون فی صدق إنذار المنذر، و العالم، و الناظر فی الحلال و الحرام بین کونه عادلا أو غیر عادل، و غایة ما یقتضیه بنائهم هی اعتبار الوثاقة، و هی غیر العدالة کما لا یخفی.

الوجوه التی یستدل لاعتبار العدالة فی المرجع

اشارة

الا انه یستدل لاعتبارها بوجوه.

فمنها: قوله تعالى:

وَ لٰا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّٰارُ «۱» تقريب الدلالـة ان الفـاسق ظـالم لنفسه و جعله مرجعـا فى المهمات و المشـكلات، و الاستناد إلى آرائه من أعظم أنحاء الركون.

قد يناقش فيه لشك فى شمول الظالم لمطلق مرتكب المعصية، لاحتمال اختصاصه بمعصية الظلم فلا بأس لجعله تأييدا للمقال.

و منها: الإجماع

فعن جملة من الأساطين حكاية الإجماع على اعتبار العدالة فى مرجع الفتوى.

و نوقش بأنه لم يحرز كونه إجماعا تعبـديا بحيث يسـتكشف منه قول المعصوم عليه السّـلام فلعل اتفاقهم للوجه أو للوجوه التى يـذكر لاعتبارها.

و منها: خبر الاحتجاج المروى عن تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام المتقدم ذكره فى اشتراط الايمان.

تقريب الدلالة لاعتبار العدالة واضح بل كما سيجىء من الماتن و غيره انه يستفاد منه المرتبة العالية منها.

و مناقشة بعض الأعلام فى سـنده، و دلالته، و انه لا يستفاد من ملاحظة مجموعه الا اعتبار الامانة و الوثوق دون العدالة، و انه لو استفيد منه اعتبـار العدالـة فى المفتى فإنما هو بحسب الحـدوث فلا يسـتفاد منه اعتبارها فيه بقاء الى غير ذلك من المناقشات لعلها غير وجيهة سنتعرض لها عند تعرض الماتن (قدس سره) للخبر فى نفس هذه المسئلة فارتقب.

---

(۱) هود: ۱۱/ ۱۱۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۲۸

و منها: أولوية اعتبارها فى الشاهد و امام الجماعة.

بتقريب انه بعد ما كانت العدالة معتبرة فى قبول الشـهادة و صـحة الاقتداء فالأولى اعتبارها فيمن يسـتند اليه و يعتمد إليه فى أمر دينه و دنياه هذا.

و منها: قوله عليه السّلام فى التوقيع الشريف بعد الأمر بإرجاع الحوادث الواردة إلى رواة أحاديثهم

معللا بأنهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه «۱».

قد تقدم ما يتعلق بسند التوقيع.

تقريب الدلالة ان المناسبة المركوزة فى أذهان المتشرعة تعطى بأن الحجة من قبله جعلنى اللّه من كل مكروه فداه الذى هو حجة اللّه لا يصلح ان يكون فاسقا بل يمكن استفادة اعتبار المرتبة العالية من العدالة فيه فتدبر.

و منها: ما عن الخصال عن أمير المؤمنين عليه السّلام

قال:

قطع ظهرى رجلان من الـدنيا رجل عليم اللسان فاسق، و رجل جاهل القلب ناسك هذا يصد بلسانه عن فسـقه و هذا بنسـكه عن جهله فاتقوا الفاسق من العلماء و الجاهل من المتعبدين الخبر «۲».

قال العلامة المجلسی (قدس سره) فی قوله هذا یصد بلسانه عن فسقه ای یمنع الناس عن ان یعلموا فسقه بما یصور لهم بلسانه و یشبه علیهم ببیانه فیعدون فسقه عبادة أو انهم لا یعیبون بفسقه بما یسمعون من حسن بیانه، و الاحتمالان جاریان فی الفقرة الثانیة.

و منها: ما عن مجالس المفید

عن محمد قال سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول:

لا دین لمن دان بطاعة من عصی اللّه الخبر «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۹.

(۲) بحار الأنوار ج ۲/ ۱۰۶ الطبعة الحدیثة.

(۳) بحار الأنوار ج ۲/ ۱۲۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۲۹

....

تقریب الدلالة واضح.

یؤید المقال الأخبار الواردة فی الذم عن اتّباع العالم التارک لعلمه و هی کثیرة منتشرة فی الکتب الحدیثیة یجدها المتتبع.

هذا ما یقتضیه البحث المدرسی حول اعتبار العدالة و الا فالذی یقتضیه الاعتبار و یعضده الوجدان هو ان یقال ان المرتکز فی أذهان المتشرعة حسب ما استکشفته من مذاق الشارع الأقدس هو عدم رضاه بکون المتصدی للزعامة و المرجعیة من به منقصة دینیة أو دنیویة یعاب بها علیه و تسقطه عن انظار العقلاء المراجعین الیه و واضح ان الفسق منها.

و بالجملة کما فی الحدائق «۱» و وافقه سید مشایخنا و لقد أجادا فی ما أفادا و اللفظ من المستمسک قال (قدس سره): «ان تجویز تقلید الفاسق خلاف المتسالم علیه بین الأصحاب و مخالف للمرتکز فی أذهان المتشرعة، بل المرتکز عندهم، قدح المعصیة فی هذا المنصب علی نحو لا یجدی عندهم الندمة و التوبة فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالیة لا تزاحم و لا تغلب، و الإنصاف أنه یصعب جدا بقاء العدالة للمرجع العام فی الفتوی کما یتفق ذلک فی کل عصر لواحد أو جماعة إذا لم تکن بمرتبة قویة عالیة ذات مراقبة و محاسبة فإن ذلک مزلة الاقدام و مخطرة الرجال العظام و منه سبحانه نستمد الاعتصام «۲».

الشرط الخامس: الرجولیة

اشارة

و لا- یخفی ان اعتبار الرجولیة کاعتبار العدالة و الایمان و نحوها غیر معتبرة فی محیط العرف و العقلاء، فإنهم لا یفرقون فی العمل بقول الخبیر بین کونه رجلا أو أمریة فإن قیل باعتبارها فإنما هو بتعبد من الشرع.

الوجوه التی یستدل بها لاعتبار الرجولیة فی مرجع الفتوی

اشارة

ما قیل أو یمکن ان یقال لاعتبار الرجولیة فی مرجع الفتوی أمور لا یخلو بعضها

---

(۱) الحدائق الناظرة ج ۱۰/ ۵۰۸.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۴۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۰

....

عن المناقشة، الا ان فی بعضها الأخر کفایة فبعضها الأخر یصلح للتأیید.

منها: الإجماعات المتکاثرة

المذکورة فی کتب الأصحاب کما عن الشهید الثانی و الریاض، و الغنیة، و مجمع الفائدة، و المحقق الأصفهانی الی غیر ذلک من الأعاظم

و منها: روایتا ابی خدیجة

المتکرر ذکرهما و فی إحدیهما قال علیه السّلام.

إیاکم ان یحاکم بعضکم الی أهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا «۱».

و نحوها روایته الأخری «۲».

تقریب الدلالة کما أفید هو دلالتهما علی اعتبار الرجولیة فی باب القضاء و من المعلوم ان منصب الإفتاء لو لم یکن بارقی من القضاء فلا- أقل انها متساویان إذ القضاء أیضا حکم و ان کان شخصیا و بین اثنین، أو جماعة رفعا للتخاصم، و الفتوی حکم کلی تبتلی به عامة المؤمنین فإذا کانت الرجولیة معتبرة فی باب القضاء کانت معتبرة فی باب الإفتاء أیضا.

نوقش أولا- بأن التعبیر بالرجولیة واردة مورد الغالب بلحاظ التقابل بأهل الجور و حکامهم حیث منع عن التحاکم إلیهم و الغالب المتعارف فی القضاء هو الرجولیة و لم نستعهد قضاوه النساء و لو فی مورد واحد فأخذ عنوان الرجولیة من باب الغلبة لا من جهة التعبد و قصر القضاوة بالرجال.

قلت: لکن الإنصاف ان استفادة الاختصاص غیر بعید و لا أقل من عدم استفادة الإطلاق، لعدم صحة إلغاء خصوصیة الرجولیة و کیف تلغی خصوصیة الرجولیة؟!! مع استظهار جملة من الأعاظم اعتبارها، و قد صرح فی بعض الاخبار عدم تولی المریة للقضاء.

فروی الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه فی وصیة النبی صلّی اللّه علیه و آله لعلی

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵.

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۱

....

علیه السّلام: یا علی لیس علی المریة جمعة الی ان قال: و لا تولی القضاء «۱».

و ثانیا: بعدم الملازمة بین بابی القضاء و الفتوی فضلا عن الأولویة و اعتبار الرجولیة فی باب القضاء له وجه و اعتباره عقلائی لا یکون ذلک الاعتبار فی باب الفتوی.

قلت: و فیه ان الإنصاف انه ان اعتبر الرجولیة فی القضاوة بین اثنین فلو لم نقل بأولویة اعتبارها فی الفتوی، و مرجعیة المسلمین فلا أقل من مساواتها له کما لا یخفی.

و منها: مقبولة عمرو بن حنظلة

المتکرر ذکرها.

و فیها. ینظران من کان منکم ممن روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما الروایة «۲».

تقریب الدلالة واضح مما ذکرناه فی روایتی ابی خدیجة، و نوقش فیها بما نوقش فیهما من عدم استفادة اعتبار الرجولیة فی القضاء، و عدم الملازمة لو سلم اعتبارها فیها بین بابی القضاء و الفتوی.

مضافا الی ان لفظة (من) فی قوله من کان منکم مطلق و لا اختصاص له بالرجال و لکن عرفت حالهما مما ذکرنا فی الروایتین، و الضمیر فی منکم جمع مذکر کیف یکون مطلقا و لا تختص بالرجال فتدبر.

و بما ذکرنا یظهر حال قوله علیه السّلام ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، و نحوه غیره مما عبر بضمیر الجمع المذکر.

بل قوله علیه السّلام: من کان من الفقهاء صائنا لنفسه إلخ «۳» و غیره من الاخبار التی

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱.

(۳) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۳۲

....

یستشم منها الإطلاق، لانصرافها الی الرجال دون النساء لعدم معهودیة تصدی النساء للفتوی، و المرجعیة منذ بعث نبینا محمد صلّی اللّه علیه و آله الی زماننا هذا، فالاطلاقات ناظرة و منصرفة الی ما هو المعهود المتبادر منها، مع عدم محبوبیة طرح النساء فی المجتمع و بین أیدی الرجال، بل مبغوضیة دخولهن فی مجتمعات الرجال، و ترددهن بینهم کما لا یخفی علی الخبیر المتدرب المأنوس، بمذاق الشرع و الشریعة.

و قد یقال: ان قلة تعرض الاخبار، و کتب الأصحاب اعتبار الرجولیة فی القضاء، و الفتوی، بلحاظ معلومیة الأمر، و وضوحه بین أرباب الشرائع، و الدیانات، و یرون أن مرجعیة الفتوی مرتبة نازلة، و من شئون الخلافة الإلهیة، و لها خصوصیة لا تناسب الأنوثیة، و لذا لم تبعث أمریة للنبوة و هدایة الناس منذ خلق اللّه تعالی أبینا آدم (علی نبینا و إله و علیه السّلام) مع انه کما هو المعروف و قد روی ذلک عن النبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله أیضا انه بعث اللّه مأة ألف نبی و أربعة و عشرین ألف نبی «۱».

بل لم ینصب أمریة للإمامة و الخلافة فی عصور الأنبیاء العظام، بل و لا فی الأمة المرحومة مع وجود نساء ذوات فضائل کثیرة، و

مناقب جلیلة، بل مجتهدات مسلمة، بل فیهن من لا یقاس بهن الرجال، و لیس ذلک کله إلا لأن لمرجعیة الفتوی موقف عظیم، و مقام خطیر، و لها من الخصوصیات، و الجهات التی لا تناسب لغیر الرجال و ان بلغن من العلم و الفضیلة ما بلغن.

و لعله الی ما ذکرنا ما عن المفید بسنده عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، فی حدیث.

و لو خلقت حواء من کله لجاز القضاء فی النساء کما یجوز فی الرجال.

و فی خبر یحکی قول اللّه تعالی: لحواء لما خرجت من الجنة: و لم اجعل منکن حاکما، و لم ابعث منکن نبیا.

و بالجملة لکل من النبوة و الإمامة، و مرجعیة الفتوی، و القضاء- مع مالها من التفاوت- موقف عظیم، و مرتبة خطیرة، و لها موقف خاص من حیث ارتباط

---

(۱) لاحظ البحار ج ۱۱/ ۳۰- ۴۱ من الطبعة الحدیثة.

....

شخص النبی، و الامام، و مرجع الفتوی، و القاضی بالمجتمع و الأمة، و اختلاط وسیع معهم لرفع حوائجهم، و مهماتهم فیما یرجع الی معاشهم، و معادهم، و حضورهم لدیهم، و اجتماعهم معهم فی إناء اللیل، و أطراف النهار، و ربما یحتاجون الی ملاقاة خصوصیة، و ارتباطات سریة و نحو ذلک، و غیر خفی علی من له إلمام و انس بمذاق الشرع و الشریعة: ان کل ذلک لا تناسب شأن المریة العفیفة التقیة، و لیس لها تلک الارتباطات، بل یکون ذلک معرضا للاتهامات و الافتراءات التی لا بد و ان یکون مرجع الفتوی و القضاء فضلا عن مقام الإمامة و النبوة- منزها عنها- و قد قرر فی محله انه لا بد و ان یکون النبی و الامام علیهما السّلام مبرأ عن أمور لا تنافی بعضها مرجعیة الفتوی و القضاء فتدبر و اغتنم.

و منها: ما ورد فی نهی امامة النساء للرجال «۱».

لعل استفادة أولویة أمر الفتوی بالنسبة إلی أمر الاقتداء واضحة و ان ناقش بعض الأساطین دام ظله فی ذلک فقال: لا ملازمة بین النهی عن تصدی النساء للقضاء، و النهی عن إمامتهن، و بین مرجعیة الفتوی بدعوی ان محل الکلام مجرد قبول فتواها لا تصدیها لسائر مناصب المجتهد «۲».

قلت: لیس البحث مجرد قبول فتواها محضا لوضوح ان جواز قبول فتواها یستلزم خروجها بین أیدی الرجال و النساء، و خروجها فی المجامع و الاجتماعات، و التوالی الفاسدة المرتبة علیها أکثر من إمامتها للرجال و تصدیها للقضاوة، و لعمر الحق انه واضح إلی النهایة و لعله مما یدرک و لا یمکن توصیفه جلیا فی الخارج، و سیجیء منه دام ظله کلاما نفیسا فی هذا المضمار فارتقب.

و منها: ما ورد فی سلب الرأی عن النساء

خصوصا فی الفروع التی هی مورد خبر عامر بن جذاعة قال:

---

(۱) لاحظ الوسائل أبواب ۱۹/ ۲۰/ ۲۳ من أبواب صلاة الجماعة و غیرها.

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۲۴.

....

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ان امرئتى تقول بقول زرارة، و محمد بن مسلم فى الاستطاعة و ترى رأيهما فقال عليه السّلام: ما للنساء، و للرأى «۱».

فقد سلب عليه السّلام الرأى عنهن و انه لا اعتبار لرأيهن و مع ذلك كيف تصح تقليدها و الاستناد إليها فى مقام العمل فتأمل.

و منها: ما عن أمير المؤمنين عليه السّلام:

إنما المرية لعبة فمن اتخذها فليغطها «۲».

تقريب الدلالة ان من يحتاج إلى التغطية و تكون ملعبة الرجال كيف يكون مرجع الأمة الإسلامية.

و منها: ما عن الطبرسى

عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

ان شر الناس هم الذون يكون كلامهم عن رأى النسوان.

دلالته على عدم اعتبار رأيهن فى الأمور واضحة.

و منها: ما ورد فى ذم النساء

قال أمير المؤمنين عليه السّلام فيما خطبة فى ذم النساء و فى آخرها:

فاتقوا شرار النساء و كونوا من خيارهن على حذر و لا تطيعوهن فى المعروف حتى لا يطمعن فى المنكر «۳».

و لا يخفى ان معنى عدم اطاعتهن فى المعروف هو ان لا يأتى الرجل بالمعروف بمجرد قولهن حتى تعدها طاعة لهن بل يلزم ان يؤتى به لأنه معروف و سنة و الفرق بينهما واضح.

تقريب الدلالة هو ان الحذر من خيارهن ينافى أخذ الفتوى منهن و تقليدهن و هو ظاهر.

---

(۱) رجال الكشى أثناء ذكر محمد بن مسلم/ ۱۵۱.

(۲) الغرر و الدرر للآمدى ج ۳/ ۸۰.

(۳) نهج البلاغة الخطبة ۸۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۳۵

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السّلام لأهل البصرة فى ذم اتّباع المرأة:

كنتم جند المرأة و اتباع البهيمة «۱».

دلالته ظاهر و توهم ان اللام للعهد فلا يدل على ذم مطلق اتباع المرأة مدفوع بان جعل اللام للعهد ينافى الذم بقوله عليه السّلام بعد ذلك: و اتباع البهيمة. فإن المراد الذم باتباع البهيمة بما هو اتباع فكذا بالنسبة الى اتباع المرأة فتأمل.

و منها: قوله عليه السّلام فى وصيته لابنه الامام حسن بن على عليهما السّلام:

و إیاک و مشاورة النساء فإن رأیهن إلی أفن و عزمهن الی وهن، و اکفف علیهن من أبصارهن بحجابک إیاهن فإن شدة الحجاب أبقی علیهن و لیس خروجهن باشد من إدخالک من لا یوثق به علیهن، و ان استطعت ان لا یعرفن غیرک فافعل و لا تملک المرأة من أمرها ما جاوز نفسها فإن المرأة ریحانة و لیست بقهرمانة، و لا تعد بکرامتها نفسها و لا تطمعها فی ان تشفع بغیرها، و إیاک التغایر فی غیر موضع غیرة «۲».

تقریب الدلالة واضح.

قال الشیخ محمد عبده فی شرح النهج بعد ذکر ما یتعلق بالنساء: «أین هذه الوصیة من حال الذین یصرفون النساء فی مصالح الأمة بل و من یختص بخدمتهن کرامة لهن» «۳».

و قد أشرنا ان بعض هذه الوجوه و ان لا تخلو عن مناقشة الا ان فی بعضها الأخر کفایة فیکون ذلک البعض مؤیدا له، و من لاحظ ما ذکرنا بعین الإنصاف یظهر له جلیا اعتبار الرجولیة فی مرجع الفتوی و عدم صلوح المرأة لذلک.

و الی ما ذکرنا یشیر ما افاده بعض الأساطین دام ظله و لقد أجاد فیما أفاد و إلیک نص مقاله:

---

(۱) نهج البلاغة من کلام له علیه السلام/ ۱۳.

(۲) نهج البلاغة من وصیة له لابنه علیهما السلام/ ۳۱.

(۳) ذیل نهج البلاغة عبده ج/ ۲/ ۵۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۳۶

....

«و الصحیح ان المقلد یعتبر فیه الرجولیة و لا یسوغ تقلید المرأة بوجه و ذلک لأنا قد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظیفة المرغوبة من النساء انما هی التحجب و التستر و تصدی الأمور البیتیة دون التدخل فیما ینافی تلک الأمور و من الظاهر ان التصدی للإفتاء بحسب العادة جعل النفس فی معرض الرجوع و السؤال لأنهما مقتضی الرئاسة للمسلمین و لا یرضی الشارع بجعل المرأة نفسها معرضا لذلک ابدا کیف؟! و لم یرض بامامتها للرجال فی صلاة الجماعة فما ظنک بکونها قائمة بأمورهم و مدبرة لشئون المجتمع و متصدیة للزعامة الکبری للمسلمین.

و بهذا الأمر المرتکز القطعی فی أذهان المتشرعة یقید الإطلاق و یردع عن السیرة العقلائیة الجاریة علی رجوع الجاهل الی العالم مطلقا رجلا کان أو أمریة» «۱»

الشرط السادس: الحریة

اشارة

اعتبار الحریة کاشتراط الرجولیة مما لم یعتبرها العقلاء لأنهم لا یکادون یفرقون فی الخبیر بین کونه حرا، أو عبدا بعد إحراز تخصصه و تبحره، بل و مقتضی إطلاقات الأدلة عدم التفرقة و شمولها للعبید و الأحرار.

فلو اعتبر فإنما هو بتعبد من الشرع.

الوجوه التى قيل أو يمكن ان يقال لاعتبار الحرية

اشارة

حكى اعتبارها عن جماعة منهم الشهيد بل يقال انه المشهور.

فما قيل أو يمكن ان يقال لاعتباره وجوه.

منها: إلحاق باب الفتوى بباب القضاء

و قد اعتبرها جملة من الأصحاب فى باب القضاء بل حكى الشهرة على اعتبارها فيه.

و فيه أولا: ان اعتبار الحريـة فى باب القضاء مختلف فيه قال المحقق فى الشـرائع: و هل يشترط الحرية؟ قال فى المبسوط نعم و الأظهر انه ليس شرطا، و فى مختصر النافع، و فى اشتراط الحرية تردد و الأشبه انه لا يشترط.

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۲۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۳۷

....

فاذا كان اعتبار الحرية فى المقيس عليه غير ظاهر فما ظنك فى المقيس.

و ثانيا: انه لو سـلم اعتبارها فى باب القضاء فيمكن التفرقة بين البابين لأن القاضى لا بد له من فصل القضاء و رفع الغائلة بين الأحرار، و بينهم و بين العبيـد، و لعله- و لو بلحاظ الارتكاز- ليس شأن العبيد ذلك و لا يرون له موقفا للفصل بين الأحرار و بينهم و بين العبيد و اما باب الإفتاء فلا.

و منها: قوله تعالى:

عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْءٍ- وَ هُوَ كَلٌّ عَلىٰ مَوْلاهُ «۱».

فلا بد للعبد من القيام و الاشتغال بحقوق مولاه المانع من القضاء و الإفتاء.

و بالجملة القضاء ولاية للقاضى، و كذا الإفتاء، و العبد ليس له الولاية لاشتغاله عنها باستغراق وقته بحقوق المولى.

و فيه: ان غاية ما يقتضيه هو عدم أهلية العبد بدون اذن مولاه لا مطلقا فهو أخص من المدعى.

و منها: ان الإفتاء و القضاء من المناصب الجليلة

التى لا يناسب حال العبد و العبد له شأن و موقف لا يليق منصب القضاء و الإفتاء.

و رد بأنه مجرد دعوى بلا برهان فهى مصادرة.

و بالجملـة كما أفيـد: «ان وزان العبوديـة ليس وزان الجنون، و الكفر، و الفسق و نحوها. مما يكون منقصـة للمتّصف بها و يأبى ارتكاز المتشـرعة تصدى من به منقصة دينية، أو دنيوية للمرجعية و الفتوى، و العبودية ليست منقصة بوجه كيف و قد يكون بعض العبيد ارقى مرتبـة من غيره، بـل ربمـا يكون وليـا من أوليائه و قـد يبلغ مرتبـة النبوة كلقمان، فاذا لم تكن العبوديـة منافيـة لمنصب الإفتاء الـذى هو دونهما كما لا يخفى» «۲».

(۱) النحل: ۱۶/ ۷۵.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۲۲۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۸

....

فالأظهر عدم اعتبار الحریة فی مرجع الفتوی فللعبد الفقیه الجامع لسائر الشرائط مع اذن مولاه تصدی الإفتاء کما للحر.

و لا فرق فیما ذکرنا بین کون العبد قنا، أو مدبرا، أو مکاتبا، أو مبعضا، أو مهایا «۱» بل هو اولی بعدم الإشکال لإمکان إفتائه فی نوبته.

نعم حیث ان العبد لا یرث من الحر الذی لا وارث له فاذا لم یکن للحر وارث فلا یرث العبد الفقیه منه الا ان یوجه ذلک بجهة نیابته عن الامام علیه السّلام فتدبر.

و مع ذلک الأحوط الأولی اعتبارها خروجا عن خلاف الشهرة المحکیة فی المقام و الذی یسهل الخطب عدم کونه محلا للابتلاء.

الشرط السابع: الاجتهاد المطلق

اشارة

اختلفوا فی اشتراط الاجتهاد المطلق فی حجیة فتوی المجتهد و صحة تقلیده.

فیظهر من بعضهم کالماتن و من لم یعلق علی المتن اعتبار کونه مجتهدا مطلقا، و بعضهم ناقش فی اعتباره فلم یهتد الی ما هو الحق، و بعضهم اشترط ذلک مع وجود المجتهد المطلق و اما مع عدمه فنفی البعد عن جواز تقلید المتجزی.

الأقوال فی اعتبار الاجتهاد المطلق فی مرجع الفتوی

اشارة

ذهب أستاذنا العلامة الخمینی دام ظله الی جواز تقلید المتجزی فیما اجتهد بل العلامة البجنوردی یری وجوب تقلیده فیما لو کان اعلم من المجتهد المطلق فی ذلک المقدار، و علق العلامة الخوانساری (قدس سره) ان الأقوی جواز تقلید المتجزی فیما إذا عرف مقدارا معتدا به من الأحکام و لم یحرز مخالفة فتواه لفتوی الأعلم، أو لم یکن غیره اعلم منه فی ذلک المقدار الی غیر ذلک من الأقوال.

جواز عمل کل من المجتهد المطلق و المتجزی برأیه بل حرمة عملهما برأی الغیر

و کیف کان فقد تقدم منا فی أوائل الکتاب معنی التجزی، و الإطلاق فی الاجتهاد

(۱) المهایاة فی کسب العبد انهما یقسمان الزمان بحسب ما یتفقان علیه، و یکون کسبه فی کل وقت لمن ظهر له بالقسمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۹

....

و عرفت إمکان کل من التجزی، و الإطلاق فی الاجتهاد بل تحققهما فی الخارج، و قد تقدم أیضا انه لا إشکال فی ان المجتهد المطلق یجوز العمل بما استنبطه إذا کان علی الموازین المقررة بل یحرم علیه التقلید فیما استنبط.

و کذلک الأمر فی المتجزی و من قدر علی استنباط حکم أو أحکام فقط علی الموازین المقررة و استنبط فعلا فیجوز له العمل بما استنبط لعموم حجیة الظواهر فی الأمارات، و الأصول و غیرها لکل من عرف مدالیلها و مجاریها و عرف أحکام المعارضات و علاجها الی غیر ذلک مما یکون دخیلا فی الاستنباط، و المفروض ان المجتهد المتجزی عارف بما ذکرنا کله، فهو و المجتهد المطلق کفرسی رهان و کفتی المیزان بالنسبة الی ذلک.

کما انه کذلک بالنسبة إلی حرمة المراجعة إلی الغیر و تقلیده بالنسبة الی ما استنبطه لعدم شمول أدلة التقلید بالنسبة الیه اما بلحاظ رجوع الجاهل الی العالم فلوضوح انه عالم بما استنبطه فرجوعه الی الغیر من رجوع العالم الی العالم.

و اما بالنسبة إلی الأدلة اللفظیة فلما تقدم ان جواز التقلید مختص بمن لم یتمکن من تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی و الوظیفة المقررة فما ظنک بالمتجزی الذی قد حصلها بالفعل فی مورد أو موردین، أو أکثر.

فإذا لا یسوغ و لا یجوز تقلید المتجزی عن الغیر فیما استنبطه فعلا.

فدعوی جواز رجوعه الی من یری خطائه و اشتباهاته غیر مسموعة لأدائه إلی الجمع بین النقیضین، أو المتضادین لأنه إذا علم بفساد عمل بحسب رأیه فاذا رجع الی الغیر الذی یری صحته فلا بد و ان یبنی علی صحته و هما مما لا یمکن الالتزام به.

و اما جواز تقلید المجتهد فقد عرفت بما لعله لا مزید علیه فی مسئلة مشروعیة أصل التقلید، جواز تقلید المجتهد المطلق بماله من المعنی و هو القدر المتیقن من أدلة مشروعیته فلا ریب و لا إشکال فی تقلیده إذا کان مستجمعا لسائر الشرائط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۰

....

و انما الکلام و الاشکال فی جواز تقلید المتجزی و قد أشرنا إلی عمد الأقوال فی المسئلة، و هی بین القول بعدم جواز تقلیده مطلقا، أو جوازه کذلک، بل وجوبه إذا کان اعلم من المجتهد المطلق، أو التفصیل بین وجود المجتهد المطلق و تمکن الوصول الیه و عدمه فبالعدم فی الصورة الاولی و الجواز فی الصورة الثانیة الی غیر ذلک من الأقوال.

و لا یخفی أن المتجزی و من لم یقدر علی استنباط جمیع الأحکام أو أکثرها تارة یکون قد استنبط حکم جملة معتدا بها من المسائل، و اخری لم یکن کذلک و انما استنبط قلیلا من المسائل واحدة أو اثنتین مثلا.

بناء العقلاء علی عدم الفرق بین المجتهد المطلق و المتجزی بل لزوم تقلید المتجزی إذا کان أعلم

إذا عرفت ما ذکرنا فنقول: الظاهر ان بناء العقلاء علی عدم الفرق فی رجوع الجاهل الی العالم بین کونه مجتهدا مطلقا أو متجزیا بقسمیه فتریهم یراجع جاهل کل أمر إلی العالم به و ان لم یکن للعالم به معرفة بغیره من الأمور فتریهم یراجعون الطبیب الاخصّائی بالقلب مثلا- و ان لم یکن له خبرویة بغیره من الأعضاء و الجوارح بل یقدمون نظر الطبیب الاخصّائی علی الطبیب العمومی إذا کان الطبیب الاخصائی أجود سلیقة و أقوی استنباطا من الطبیب العمومی.

و بالجملة: الملاک کل الملاک فی بناء العقلاء فی رجوع الجاهل الی العالم هو خبرویة العالم فاذا کان خبرویته فی خصوص أمر واحد یراجعون الیه من دون توقف و لا- یرون لعدم خبرویته فی غیره دخالة فی ذلک و لذا تریهم یراجعون الطبیب المختص ببعض الأمراض فیما یختص به و لا یعتبرون ان یکون طبیبا عاما فی جمیع الأمراض، بل ربما لا یرجعون إلیه إذا کان غیره فی الجهة المختصة

به اعلم منه.

و من هنا یظهر ضعف ما ذکره بعض شراح المتن من ان المتیقن من بناء العقلاء هو الرجوع الی المجتهد المطلق مع وجوده و التمکن من الوصول الیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۱

....

فتحصل ان مقتضی بناء العقلاء صحة تقلید المجتهد المتجزی بل وجوبه إذا کان اعلم من المجتهد المطلق فیما استنبطه و ان کان ما استنبطه قلیلا جدا کمسئلة أو مسئلتین مثلا.

و لکن کما ذکرنا غیر مرة ان بناء العقلاء بما هو لا یکاد ینفع ما لم یحرز رضی الشارع به و لو بعدم الردع فلا بد من ملاحظة سائر الأدلة حتی یحرز نطاق اعتبار بناء العقلاء فی الشریعة فنقول:

نطاق آیة السؤال فی تقلید المتجزی

أما آیة السؤال فبناء علی کونها من أدلة وجوب التقلید- و قد تقدم بیانها فیما تقدم- فغایة ما یقتضیه ظاهر الآیة الشریفة هو انه یجب علی غیر العالم ان یسئل أهل الذکر متعینا لا انه مخیر بین السؤال عن أهل الذکر و غیره.

و من الواضح ان أهل الذکر غیر صادق علی من علم مسئلة أو مسئلتین مثلا- و اما من علم جملة معتدا بها من الأحکام فلا ینبغی الارتیاب فی صدق عنوان أهل الذکر علیه، فاذا المجتهد المتجزی إذا عرف و استنبط مقدارا معتدا من الأحکام بحیث یصدق علیه عنوان أهل الذکر یصح تقلیده.

فاذا تکون الآیة الشریفة رادعة لبناء العقلاء بالنسبة إلی المتجزی الذی لا یصدق علیه عنوان أهل الذکر و ذلک فیما استنبط مسائل قلیلة جدا کمسئلة أو مسئلتین مثلا، و إمضاء لما هم علیه بالنسبة إلی المتجزی الذی یصدق علیه ذلک العنوان و ذلک فیما إذا استنبط جملة معتدا بها من المسائل.

ذکر و تعقیب

و بما ذکرنا یظهر النظر فیما افاده بعض الأساطین دام ظله من ان الآیة المبارکة قد أوجبت الرجوع الی المجتهد المطلق متعینا، و هذا ینافی جواز الرجوع الی المتجزی لان مرجعه الی التخییر بینهما و قد فرضنا ان الآیة المبارکة دلت علی تعیّن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۲

....

الرجوع الی المجتهد المطلق «۱».

توضیح النظر هو ان غایة ما تقتضیه الآیة المبارکة هی لزوم المراجعة إلی خصوص من یصدق علیه عنوان أهل الذکر، و من الواضح ان هذا العنوان کما یصدق علی المجتهد المطلق فکذلک یصدق علی المتجزی إذا استنبط جملة معتدا بها فلا- یلزم من تجویز المراجعة إلی المتجزی شیء، مما ذکر فتدبر.

هذا ما هو المترائی من الآیة المبارکة، الا ان یقال انه لا یستفاد منهما الا ما یستفاد من بناء العقلاء، فهی إرشاد لما هم علیه فلا یؤخذ بظاهر العنوان المأخوذ فیها فتعم من علم مسئلة أو مسئلتین أیضا فتأمل.

و ان أبیت عن ذلک فیمکن ان یقال ان العنوان المأخوذ فیها جار مجری العادة فیمکن إلقاء العنوان و إسراء الحکم الی من لم یصدق علیه العنوان عرفا.

و ان أبیت عن ذلک کله فلا أقل لا یمکن ان یستفاد منها ردع ما علیه العقلاء و لا إمضائهم علی ما هم علیه.

نطاق آیة النفر فی تقلید المتجزی

و اما آیة النفر: فعلی تقدیر کونها من أدلة المسئلة- و أغمضنا عما ناقشنا فی دلالتها علی وجوب التقلید- فالمستفاد منها هو لزوم التحذر عن إنذار المنذر المتفقه فی الدین، و من الواضح ان المجتهد المتجزی متفقة فی الدین إذا استنبط جملة من الأحکام.

بل ربما ادعی شمول إطلاق الآیة المبارکة للمتجزی الذی استنبط مسئلة أو مسألتین مثلا، و لا یبعد ذلک ضرورة صدق قوله تعالی لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ علی من نفر و عرف حکم مسئلة أو مسئلتین، فیجب التحذر عن إنذار المنذر الذی استنبط مسئلة أو مسئلتین فیکون نطاق الآیة المبارکة نطاق بناء العقلاء.

و ان أبیت عن إطلاق التفقه فی الدین علی من عرف مثل ذلک و لکن شمول

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۲۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۳

....

الایة المبارکة علی المجتزی الذی تفقه جملة معتدا بها من الأحکام مما لا غبار علیه هذا بالنسبة إلی الآیات.

نطاق الاخبار فی تقلید المتجزی

و اما الاخبار فنطاق الأخبار الآمرة بالرجوع الی مثل محمد بن مسلم، و یونس بن عبد الرحمن، و زکریا بن آدم و نظرائهم الذین هم أجلاء الفقهاء و کبرائهم و ان کان ضیقا لا یستفاد منها صحة المراجعة إلی المتجزی الذی استنبط جملة معتدا بها من الأحکام، فضلا عما لم یستنبط إلا مسائل قلیلة الا انها غیر ظاهرة فی الحصر حیث لم تکن نافیة لعدم صحة المراجعة الی غیر مثل هؤلاء الأعاظم لیکون رادعا لبناء العقلاء المسوغة لذلک و معارضا لما یستفاد منه تسویغ ذلک.

و اما مقبولة عمر بن حنظلة حیث ورد فیها ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما «۱».

و کذا روایة ابی خدیجة، و فیها. اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا الروایة «۲».

فظاهرهما بقرینة إضافة المصدر المضاف، و الجمع المضاف و ان کان هو اعتبار کون القاضی عارفا بجمیع أحکامهم و ناظرا فی حلالهم، و حرامهم، و بضمیمة أن منصب القضاء منصب الفتوی بعینه فیعمل فیه ما اعتبر فی باب القضاء یستفاد منهما اعتبار الاجتهاد المطلق فی المفتی فلا تصح المراجعة إلی المتجزی و ان کان قد استنبط جملة معتدا بها من الأحکام فضلا عما استنبط مسئلة أو مسئلتین لعدم کونه راویا لجمیع أحادیثهم و لا ناظرا فی حلالهم و حرامهم کذلک، و لا عارفا بأحکامهم.

و لکن لا یتم الاستدلال بها فی باب القضاء فضلا عن باب الفتوی.

و ذلک لما أشرنا إلیه فی مسئلة وجود المجتهد المطلق ان الفقرات المذکورة

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۴

....

فی المقبولة فی مقابل المنع عن الرجوع الی حکام الجور و قضاتهم. و واضح ان قضاتهم لم یکونوا عارفین بجمیع الأحکام، و انما عرفوا جملة من الأحکام، فیکون الظاهر ان منصب القضاء لا یلیق بهم بل لا بد و ان یکون عارفا بأحکامنا و حلالنا و حرامنا فی قبال هؤلاء المنحرفین الحاکمین باجتهاداتهم و آرائهم فمن عرف جملة معتدة بها من أحکامهم و حلالهم و حرامهم یصح تصدیه لنصب القضاء.

مع انه قد عرفت عدم حصول المعرفة الفعلیة بجمیع أحکامهم بل جلها فی حق غیر الأئمة المعصومین إلا للأوحدی من الفقهاء فلو اعتبر ذلک لانسد باب الحکم و القضاء.

مضافا الی دعوی الإجماع علی عدم اعتبار معرفة جمیع أحکامهم و العرفان بحلالهم و حرامهم فی منصب القضاء هذا.

و قد ورد فی باب القضاء ما استفید منه عدم اعتبار ما ذکرنا أیضا بل کفایة العلم ببعض أحکامهم و قضایاهم فی تصدی منصب القضاء.

کروایة أخری لأبی خدیجة عن الصادق علیه السّلام:

إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی أهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته حاکما فتحاکما الیه «۱».

بتقریب ان الظاهر من لفظة (من) فی قوله علیه السّلام من قضایانا تبعیضیة فمن علم شیئا قلیلا من أحکامهم یجوز له التصدی للحکم، هذا علی نسخة التهذیب «۲».

و اما علی نسختی الکافی «۳» و الفقیه «۴» حیث عبر فیهما (شیئا من

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵.

(۲) التهذیب ج ۶ من الطبعة الحدیثیة/ ۲۱۹.

(۳) فروع الکافی ج ۷ من الطبعة الحدیثیة/ ۴۱۲.

(۴) من لا یحضره الفقیه من الطبعة الحدیثیة/ ۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۵

....

قضائنا) فالأمر أوضح لأن قضائهم و حکمهم فی مقام الترافع و أحکامهم الواصلة فی الترافع و الخصومات لیست بکثیرة فی نفسها فمن علم مقدارا من أحکامهم فی مقام الترافع یکفی فی صحة القضاء.

نعم یمکن ان یقال علی نسخة التهذیب هو عدم صدق قوله علیه السّلام: یعلم شیئا من قضایانا الا علی من عرف أکثر الأحکام لان إضافة الشیء تختلف سعة و ضیقا بسعة المضاف الیه و ضیقه مثلا لو أضیفت کلمة (الشیء) إلی البحر و قلت رأیت شیئا من البحر لا یکاد یطلق علی الغرفة و نحوها بل لا بد و ان یکون کثیرا فی نفسه و لکنه بالنسبة إلی البحر شیئا، مع انه لو أضیف الشیء إلی الإناء و

الحب مثلا فيصدق على المقدار القليل.

و بما ان علوم أئمة أهل البيت عليهم السّلام بحر لا ينزف و لا يحيط بها أحد فلا يكاد يصدق عرفان شيء من قضاياهم إلا إذا عرف مقدارا كثيرا من أحكامهم هذا.

و يلائم ما ذكرنا ما هو المعروف عن صاحب الجواهر (قدس سره) انه قيل له عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه: «عنده شيء من علم جعفر بن محمد عليهما السّلام» مع انه من أكابر الفقهاء و إعلامهم.

و لكن مع ذلك كله لا يستفاد منها أكثر مما يستفاد من المقبولة و الحسنة و يكون الكلام فيها الكلام فيهما، و قد عرفت صدقهما على من عرف جملة معتدة بها من أحكامهم هذا على نسخة التهذيب.

و اما على نسختى الكافى و الفقيه فصدقه على المتجزى أوضح من ان يخفى ضرورة صدق شيء من قضائنا على من عرف مقدارا من قضائهم و أحكامهم فى مقام الترافع لأنها كما أشرنا ليست بكثيرة فى نفسها، فمن علم مقدارا من أحكامهم و قضائهم فى مقام الترافع يكفى فى صحة القضاء.

و لو سلم ظهور الروايات (المقبولة و روايتا ابى خديجة) فيها فنقول: لم يقم دليل على ان منصب القضاء منصب الفتوى و ان المعتبر فى باب القضاء معتبر فى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۴۶

....

باب الفتوى لان باب القضاء يرتبط بأبواب كثيرة من الفقه فيمكن ان يعتبر فى المتصدى لها العلم و العرفان بجملة وافية من أحكامهم، و أين هذا؟! من محل الكلام لوضوح ان العلم بمسئلة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقهية فتدبر.

و اما خبر الاحتجاج المروى عن الإمام العسكرى عليه السّلام فربما يتوهم ان ظاهر قوله عليه السّلام: من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه الى قوله فللعوام ان يقلدوه «۱» حصر المقلد فى الفقهاء المتصفين بالأوصاف الواردة فى الخبر فلا يجوز تقليد غير الفقيه فمن لم يكن من الفقهاء و ان عرف جملة من الأحكام لا يجوز تقليده.

و لكن نوقش فيه: بوجوه من الاشكال: من ضعف السند، و انه بصدد التفرقة بين علماء اليهود و علمائنا و عوامهم و عوامنا، و انه ليس فى مقام بيان الفقاهة فى المقلد حتى يدور صحة التقليد مدارها، و ان مورد الخبر هو أصول الدين، و لم يصح التقليد بالمعنى المصطلح فى أصول الدين و إخراج المورد مستهجن فلا يشمل التقليد فى فروع الدين.

و لكن تقدم منا: و سيجيء بعض الكلام فى الوجوه المذكورة فمع الإغماض عن الوجوه المذكورة نقول:

ان غاية ما يستفاد من الخبر، حصر المقلد فى الفقهاء و لا يجوز تقليد غير الفقيه فمن صدق عليه عنوان الفقيه يجوز تقليده و الفقيه و ان لم يصدق على من عرف و استنبط مسائل قليلة، و لكن إذا عرف جملة معتدا بها من المسائل بأن استنبط مسائل كتاب الطهارة أو الصلاة مثلا فلا ينبغى الإشكال فى صدق عنوان الفقيه عليه فالمجتهد المتجزى إذا استنبط جملة وافية من الأحكام بحيث يعمه عنوان الفقيه، فيصح تقليده.

هذا كله بالنسبة الى ما يستفاد من الكتاب و السنة فى تقليد المتجزى.

و اما الإجماع المدعى فى بعض الكلمات على عدم جواز الرجوع الى المتجزى ففيه انه غير تمام فى نفسه بعد ما عرفت، و على تقدير تماميته فغاية ما يقتضيه هو

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۷

....

عـدم صـحة تقلیـد المتجزی الذی لا یصدق علیه عنوان الفقیه عرفا کما إذا اسـتنبط قلیلا من الأحکام، و اما إذا اسـتنبط جملة وافرة من الأحکام فیخرج معقد الإجماع کیف لا؟! و ربما یحکی عن بعض أعلام الفرقة انه قال فی حق نفسه! انا متجز و شیء زائد.

فتحصل مما ذکر انه لم یقم دلیل علی اشتراط الاجتهاد المطلق فیمن یصـح تقلیده بل إذا کان المجتهد المتجزی بحیث اسـتنبط مقدارا معتـدا به من الأحکام بحیث یصـدق علیه عنوان الفقیه، أو الناظر فی الحلال و الحرام أو العارف بأحکامهم و نحو ذلک فیجوز تقلیـده بل ربما یجب إذا کان اعلم من المجتهد المطلق فیما استنبط و کان مخالفا له فی الفتوی.

الشرط الثامن: الحیوة

قد عرفت فیما ذکرنا ذیل المسـئلة التاسعة وجه اشتراط الحیوة فی مرجع الفتوی، و انه لا یجوز تقلید المیت ابتداء نعم یجوز البقاء علی تقلید المیت بل یجب إذا کان اعلم من الأحیاء.

الشرط التاسع: الأعلمیة

قد أشـرنا فی المسـئلة الثانیة عشـر موقف اعتبار الأعلمیة فی مرجع الفتوی، و انه لا یشترط الأعلمیة فی صـحة التقلید، و انما یشترط إذا علم بوجود الأـعلم و علم مخالفـة فتواه مع فتوی غیر الأـعلم، و کـانت موافقـة للاحتیاط، و اما فی غیر تلک الصورة فلا یجب تقلیـده، فالاعلمیة لیست شـرطا لجواز أصل تقلید المجتهد و انما هی شـرط فیما إذا علمت فتوی الأعلم و کانت فتواه موافقة للاحتیاط و کانت فتوی غیره مخالفة له

الشرط العاشر: ان لا یکون متولدا من الزنا

اشارة

لا یخفی ان بناء العقلاء علی عـدم اشتراط طهارة المولـد فی من یرجع الیه الجاهل و لا یکادوا یفرقون بینه و بین المتولـد من الزنا، بل مقتضـی إطلاـق الأدلـة اللفظیـة عـدم اعتبـاره فی مرجع الفتوی بتوهم انه لاـ دلیـل علی اعتبـار طهارة المولـد إلا الأصل المحکوم ببناء العقلاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۸

....

و لکن فیه ما لا یخفی و لا ینبغی الإشکال فی اعتبار طهارة المولد شرعا فی مرجع الفتوی.

و ذلک لأنه قد اختلف فی کفر المتولد من الزنا و نجاسته.

فعن السید المرتضی و الصدوق و الحلی و جماعة القول بنجاسته، و عن الحلی نفی الخلاف عنها و عن بعضهم دعوی الإجماع علیها.

و لکن حکی عن المشهور شـهرة عظیمـة إسـلامه و طهـارته و سیجیء إن شـاء اللّه تحقیق الحال فی کتاب الطهارة خلال البحث عن

فروع نجاسة الکافر فارتقب.

فان قلنا بکفره و نجاسته فتکون طهارة المولد داخلة فی اعتبار الایمان و الإسلام فاعتبارها فی مرجع الفتوی واضحة.

الوجوه التی یستدل للاعتبار طهارة المولد

اشارة

و ان قلنا بصحة إسلام المتولد من الزنا و طهارته فیتمسک لاعتبار طهارة المولد فی مرجع الفتوی بوجوه.

فمنها: الإجماع المدعی فی الروضة و غیرها.

ناقش بعض الأساطین دام ظله:

أولا: بعدم ثبوت الإجماع المحصل.

و ثانیا: بعدم حجیة الإجماع المنقول «۱».

قلت: لا ینبغی التوقف فی ثبوت الإجماع و تحققه و لعله مما تسالم علیه الأصحاب، و لذا لا تری واحدا منا من الصدر إلی الساقة- إلا ما نسب الی الشاذ منهم- یجوّز تصدی المتولد من الزنا للفتوی.

نعم عدم إحراز کون الإجماع تعبدیا مع وجود سائر الوجوه فکلام آخر.

و منها: فحوی ما دل علی اعتبار طهارة المولد فی إمام الجماعة، و ما دل علی عدم قبول شهادة ولد الزنا.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۳۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج‌۱، ص: ۳۴۹

....

اما اعتبارها فی إمام الجماعة فعلیه النص و الفتوی.

ففی خبر ابی بصیر لیث المرادی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

خمسة لا یؤمون الناس علی کل حال و عد منهم المجنون، و ولد الزنا «۱».

و فی خبر زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا یصلین أحدکم خلف المجنون و ولد الزنا «۲».

و فی خبر محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام انه قال:

خمسة لا یؤمون الناس و لا یصلون بهم صلاة فریضة فی جماعة و عد منهم ولد الزنا «۳».

و فی خبر أصبغ بن نباتة قال: سمعت أمیر المؤمنین علیه السّلام:

یقول: ستة لا ینبغی ان یؤموا الناس ولد الزنا و المرتد الخبر «۴».

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول،

۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج ۱، ص: ۴۴۹

و اما ما دل على عدم قبول شهادة ولد الزنا.

ففى خبر ابى بصير قال:

سئلت أبا جعفر عليه السّلام عن ولد الزنا: أ تجوز شهادته؟ قال:

لا، فقلت ان الحكم بن عتيبة يزعم انها تجوز فقال عليه السّلام اللهم لا تغفر ذنبه ما قال اللّه للحكم، و انه لذكر لك و لقومك «۵».

و فى خبر محمد بن مسلم قال:

قال أبو عبد اللّه عليه السّلام لا تجوز شهادة ولد الزنا «۶».

و فى خبر عبيد بن زرارة عن أبيه قال:

---

(۱) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۲.

(۳) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۴.

(۴) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۶.

(۵) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱.

(۶) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۵۰

....

سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول لو ان أربعة شهدوا عندى بالزنا على رجل و فيهم ولد الزنا لحددتهم جميعا لأنه لا تجوز شهادته و لا يؤم الناس «۱».

و فى خبر على بن جعفر عن أخيه عليهم السّلام قال:

سئلته عن ولد الزنا هل تجوز شهادته قال لا يجوز شهادته و لا يؤم «۲».

و فى خبر عبيد اللّه الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

ينبغى لولد الزنا ان لا تجوز له شهادته و لا يؤم بالناس لم يحمله نوح فى السفينة و قد حمل فيها الكلب و الخنزير «۳».

الى غير ذلك.

إذا عرفت حال ولد الزنا فى إمامة الجماعة و الشهادة فإذا لم يرض الشارع بامامة ولد الزنا و لم يعتد بشهادته لخسته فى ذاته فكيف يرضى بزعامته للمسلمين و رجوعهم إليه فى أمور الدين و الدنيا.

فى ولد الزنا منقصة ذاتية

و منها: ان فى المتولد من الزنا منقصة ذاتية و موجبة لتنفر الأمة الإسلامية عنه و هو و ان لم يكن مقصرا فى ذاته مع استجماعه لسائر الشرائط فلو كان فقيها عادلا فى غاية الورع و التقى الا انه كما أشرنا أن المرتكز فى أذهان المتشرعة عدم رضى الشارع زعامة كل من

له منقصـة مسـقطة له عن المكانـة و الوقار، و المتولـد من الزنا كعـدم الايمان، و عـدم العدالة، و عدم العقل منها، و منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهيـة بعد الولاية و الإمامة، و كيف يرضـى الشارع الأقدس الحكيم، ان يتصدى لمنصب عظيم الفتوى من لا قيمة له لدى المسلمين و الشيعة المراجعين له.

و ربما يؤيد ما ذكرنا ما يقال انه ورد أخبار فى توصيف الفقهاء و مراجع

---

(۱) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۴.

(۲) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۸.

(۳) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۵۱

....

الفتوى تـارة بأنهم خلفاء اللّه، و خلفاء رسوله، و اخرى بأنهم أمناء رسوله، و ثالثـة بأنهم وسائط بين الخالق و الخلق، و رابعـة بأنهم مثل الأنبياء أو أفضلهم الى غير ذلك مما ورد فى حقهم و يبعد جدا وصول تلك المناصب الرفيعة لمثل ولد الزنا، و الفاسق و الكافر.

الشرط الحادى عشر: ان لا يكون مقبلا على الدنيا و طالبا لها مكبا عليها مجدا فى تحصيلها.

اشارة

ففى الخبر: «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه».

أقول: ظـاهر المتن هو انه بصـدد إثبات أمر وراء اشتراط العدالـة بداهـة انه لو كان راجعا إلى شـرطية العدالـة لم يكن وجه للفصل بين قوله هذا و بين اشتراط العدالة بعدة شرائط.

ينبغى الكلام فى مدرك اعتباره أولا ثم المراد منه.

الظاهر من المتن بقرينة قوله (قدس سـره) ففى الخبر إلخ: ان مدرك اعتباره هذا الشـرط هو الخبر المروى عن تفسـير الإمام العسـكرى عليه السّلام.

[كلام من التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السّلام]

اشارة

و ليعذرنى القارى الخبير بذكر قطعة وافية من التفسير فلعلها دخيلة فى فهم المقال و دافعة لبعض الشبهات الطارية فى المقام.

ففى التفسير عند قوله تعالى فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتٰابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هٰذٰا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ «۱».

قـال رجل للصادق عليه السّـلام: فاذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسـمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم، و هل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم، فان لم يجز لأوليائك

---

(۱) البقرة: ۲/ ۷۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۵۲

....

القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال عليه السّلام:

بين عوامنا و علمائنا و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهة و تسوية من جهة.

اما من حيث انهم استووا فان اللّه قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما قد ذم عوامهم.

و اما من حيث انهم افترقوا. فقال عليه السّلام:

ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و بأكل الحرام، و الرشاء و بتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات و العنايات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به أديانهم و انهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا له من أموال غيرهم و ظلموهم من أجلهم و عرفوهم فإنهم يقارفون المحرمات، و اضطروا بمعارف قلوبهم الى (الاظ) ان من يفعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على اللّه، و لا على الوسائط بين الخلق و بين اللّه فلذلك ذمهم اللّه لما قلدوا من عرفوا و من قد علموا انه لا يجوز قبول خبره، و لا تصديقه فى حكايته، و لا العمل بما يؤديه إليهم عمن لم يشاهدوه و وجب عليهم النظر بأنفسهم فى أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذ كانت دلائله أوضح من ان يخفى و أشهر من ان لا تظهر لهم.

و كذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على حطام الدنيا و حرامها و إهلاك من يتعصبون عليه الى ان قال:

فمن قلد من عوامنا من مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم اللّه بالتقليد لفسقة فقهائهم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۵۳

....

فاما من كان الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه، و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فان من ركب من القبائح و الفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا و لا كرامة لهم، و انما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك لأن الفسقة يتحملون عنا، فهم يحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الأشياء على غير مواضعها لقلة معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم، و منهم قوم نصّاب لا يقدرون على القدح فينا يتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا و ينتقصون لنا عند نصابنا، ثم يضيفون اليه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التى نحن برءآء منها فيتقبله المتسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا و أضلوهم و هم أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن على عليهم السّلام و أصحابه فإنهم يسلبونهم الأزواج و الأموال و للمسلوبين عند اللّه أفضل الأحوال لما لحقهم من أعدائهم، و هؤلاء علماء السوء الناصبون المشبهون بأنهم لنا موالون و لأعدائنا معادون، و يدخلون الشك و الشبهة على ضعفاء شيعتنا فيضلونهم و يمنعونهم عن قصد الحق المصيب الخبر «۱».

كلمة فى اعتبار التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السّلام

اشارة

أقول: وقع الخلاف فى اعتبار التفسير الذى إملائه الإمام أبو محمد الحسن بن على العسكرى عليهما السّلام على ابى يعقوب يوسف

بن محمد الزّياد، و ابى الحسن على بن

(۱) تفسير الإمام العسكرى/ ۱۲۰- ۱۲۱ أورد قطعة مما ذكرنا فى الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۵۴

....

محمد بن سيّار، و قد رواه عنهما شيخنا الصدوق بواسطة أبى الحسن محمد بن القاسم المفسر الأسترآبادى الخطيب.

قال شيخنا الحر العاملى (ره) فى خاتمة الوسائل:

«نروى تفسير الامام الحسن بن على العسكرى عليهما السّلام بالإسناد عن الشيخ ابى جعفر الطوسى عن المفيد، عن الصدوق، عن محمد بن القاسم المفسر الأسترآبادى، عن يوسف بن محمد بن زياد، و على بن محمد بن سيار، قال الصدوق و الطبرسى- و كانا من الشيعة الإمامية- عن أبويهما عن الامام عليه السّلام، و هذا التفسير ليس هو الذى طعن فيه بعض العلماء الرجال لان ذاك يروى عن ابى الحسن الثالث عليه السّلام و هذا عن ابى محمد عليه السّلام، و ذاك يرويه سهل الديباجى عن أبيه، و هما غير مذكورين فى سند هذا التفسير أصلا، و ذاك فيه أحاديث من المناكير و هذا خال من ذلك، و قد اعتمد عليه رئيس المحدثين ابن بابويه فنقل عنه أحاديث كثيرة فى كتاب من لا يحضره الفقيه و فى سائر كتبه و كذلك الطبرسى و غيرهما من علمائنا» «۱».

قلت: الظاهر ان أبويهما غير داخلين فى سلسلة السند و قد كتبه الولدان عن إملائه عليه السّلام و روياه عنه بغير واسطة، كما هو صريح خطبة التفسير، و ان كان فى خاطرك شيئا فلاحظ ذريعة شيخنا العلامة الطهرانى (ره) ج ۴/ ۲۹۳، و ما افاده شيخنا الحر (ره) أيضا فى الفوائد الطوسية فى الفائدة (۴۲)/ ۱۲۹ فلاحظ.

و قال شيخنا العلامة النورى (ره) فى خاتمة المستدرك «ان شيخنا الصدوق أكثر من النقل عن التفسير فى أغلب كتبه، كالفقيه، و الأمالى، و العلل، و غيرها، و اعتمد على ما فيه كما لا يخفى على من راجع مؤلفاته، و تبعه على ذلك أساطين المذهب و سدنة الاخبار. فعد منهم الشيخ الطبرسى فى الاحتجاج، و القطب الراوندى فى الخرائج، و ابن شهرآشوب فى المناقب، و المحقق الكركى فى إجازته لصفى الدين

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۵۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۵۵

....

الحلى، و الشهيد الثانى فى المنية، و المجلسى الأول فى شرح المشيخة و ابنه العلامة المجلسى فى البحار، و الأستاد الأكبر فى التعليقة. و المحدث البحرانى، و الشيخ سليمان فى الفوائد النجفية، و الشيخ الحر العاملى، و المحدث الجزائرى، و الشيخ سليمان الحلى تلميذ الشهيد الثانى، و الشيخ عبد العلى الحويزى فى نور الثقلين الى غير ذلك من الأعلام» «۱».

المناقشة فى اعتبار التفسير و دفعها

و لكن مع ذلك يظهر من جماعة تضعيف التفسير منهم العلامة فى الخلاصة قال:

«محمد بن القاسم، أو أبو القاسم، المفسر الأسترآبادى روى عنه، أبو جعفر بن بابويه، ضعيف كذاب روى عنه تفسيرا يرويه عن

رجلين مجهولين أحـدهما يعرف بيوسف بن محمد بن زياد، و الأخر بعلى بن محمد بن سيار، عن أبويهما عن ابى الحسن الثالث عليه السّلام و التفسير موضوع عن سهل الديباجى عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير» «۲».

قال شيخنا النورى: انه لم يسبقه فيما بأيدينا من الكتب الرجالية و الحديث سوى ابن الغضائرى و لم يلحقه أيضا سوى المحقق الداماد «۳».

و عن نقد الرجال ان ما ذكره العلامة فى الخلاصة مأخوذ بعينه عن ابن الغضائرى كما ان ما عن السيد الداماد لم يزد على ما فى الخلاصة شيئا «۴».

و وافقهم فى ذلك بعض المتأخرين فقد يقال ان من أمعن النظر فى التفسير يطلع على أمور عظيمة مخالفة لأصول الدين و المذهب مغايرة لطريقة الأئمة عليهم السّلام «۵» و قد تعرض شيخنا النورى لدفع ذلك و ذكر وجوها يمكن ان يتشبث بها لتضعيف اعتبار التفسير، و لقد أجاد فى دفعها كما ان شيخنا العلامة التهرانى وافق شيخه فى ذلك و اتى بما لعله لا مزيد عليه فى اعتبار التفسير، و قد اتعبا أنفسهما الزكية

---

(۱) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۱.

(۲) خلاصة الرجال/ ۲۵۶.

(۳) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۲، ۶۶۳.

(۴) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۲، ۶۶۳.

(۵) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۲، ۶۶۳.

....

فى دفع المناقشات الواردة فى انتساب التفسير الى الامام العسكرى عليه السّلام، و دفع وجود المناكير و مخالفة المذهب و الدين فيه و صحة انتساب التفسير اليه عليه السّلام، و تضعيف كتاب الضعفاء المنسوب الى ابن الغضائرى.

و لعمر الحق ان من لاحظ ما أفاداه فى خاتمة المستدرک «۱» و الذريعة «۲» بعين الإنصاف يذهب عن ذهنه و خاطره جميع الشكوک و المناقشات و يطمئن باعتبار سند التفسير، و عدم وجود المناكير، و عدم مخالفة المذهب و الدين فيه.

و حيث ان مقالهما طويل الذيل حاويا لنكات و دقائق لعله يفوتنا تلخيصهما طوينا عن تلخيصهما كشحا، و من أراد كشف حقيقة الحال فليراجعهما، ثم ليكن من الشاكرين.

إذا أحطت خبرا بما أفاداه يظهر لک ضعف ما ذكره العلامة التسترى فى الاخبار الدخيلة «۳» فذكر موارد عديدة من التفسير و أتعب نفسه بعدم مطابقتها لما فى بعض الكتب التاريخية، مع انه يمكن إرجاع جملة منها الى اختلاف نسخ التفسير، و وقوع الاشتباه بذكر بعض الأسامى مكان بعض، و الاختلاف فى ستة الواقعة و نحو ذلک، مع ما نرى من وقوع الاشتباهات الكثيرة فى الكتب التاريخية، فهل كانت فى الأمة الإسلامية واقعة أعظم من ولادة النبى الأعظم عليه السّلام و ارتحاله، و مع ذلک ترى اختلاف المسلمين فيهما، و ترى وقوع الاختلاف فى مواليد أئمة أهل البيت عليهم السّلام و وفياتهم و لم يقع اتفاق منهم إلا فى بعض مواليدهم و ارتحالاتهم و شهاداتهم فلاحظ.

و بالجملة عدم مطابقة ما فى التفسير لما فى الكتب التاريخية لا يوجب وهنا فيه مع إمكان توجيهها بنحو من الأنحاء و الا ربما يوجب و هنا فى كثير من اخبار كتب الحديثية المعتمدة كما لا يخفى على الخبير المتدرب.

(۱) مستدرک الوسائل ج ۳ من ۶۶۱ إلى ۶۶۴.

(۲) الذريعة ج ۴ من ۲۸۳ الى ۲۹۳.

(۳) الاخبار الدخيلة ج ۱/ ۱۵۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۵۷

....

فتحصل مما ذكرنا ان هذا التفسير من جملة الكتب المعتبرة التى أشار إليها الصدوق فى أول كتاب من لا يحضره الفقيه.

الا انه يمكن ان يقال ان نسخ التفسير مختلفة حيث لم يكن عليها إملاء المشايخ و قراءة السلف الصالح فيشكل إثبات حكم شرعى على النسخة الموجودة بأيدينا إلا إذا كانت هناك قرينة على اعتبارها كما هو الشأن فى غير الكتب الأربعة و ما ضاهاها- غير الدراجة بين الأصحاب أيضا- و قد كان أستاذنا العلامة البروجردى (قدس سره) يصعبه الاستناد بأحاديث الجوامع غير الكتب الأربعة مما لم تكن متعارفا بين المشايخ قراءة و إملاء و كتابة فتدبر و اغتنم.

هذا ما يتعلق باعتبار أصل التفسير.

و مع الإغماض عما ذكرنا قد يقال ان هذه الفقرة المعروفة التى ذكرها الماتن (قدس سره) و اشتهر بين أنديه العلماء لها موقعية خاصة.

فقال شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) عند ذكر الروايات التى استدل بها لحجية خبر الواحد بعد ما أورد الفقرة المذكورة «ان هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق إلخ» «۱».

و قال بعض الأعلام: يمكن دفع خدشة ضعف السند فان علو مضمونه و اعتماد جملة من الأعلام يكفى فى التعويل عليه.

يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه إفتاء الماتن (قدس سره) بمضمون الخبر و لم أجد أحدا من الأعلام المعلقين على المتن النقاش فيه، و ان اختلفوا فى المراد منه.

فقد يقال انه لا يستفاد من الخبر الشريف أزيد من شرطية العدالة.

كما انه قد يقال ان المستفاد منه أكثر من اعتبار العدالة و لا يخفى ان هذا منهم قرينة على اعتبار سند الخبر الشريف عندهم فتدبر.

هذا ما يتعلق بسند الخبر، و قد خرجنا عن طور البحث و أطنبنا المقال فيه و

(۱) فرائد الأصول مبحث حجية الظن/ ۸۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۵۸

....

السر فى ذلک استنادهم إليه فى جملة من المواقف: فى أصل التقليد، و فى اعتبار الايمان فى مرجع الفتوى، و عدالته و غيرهما من الشرائط بل فى اعتبار المرتبة العالية من العدالة كما يظهر من المتن.

المناقشة فى دلالة الخبر الشريف لاعتبار العدالة فى مرجع الفتوى و دفعها

و اما دلالة الخبر فقد يناقش فى دلالته من وجوه.

الوجه الأول: انه لا يستفاد منه اعتبار العدالة و غاية ما يستفاد منه اعتبار الامانة و الوثوق فى النقل و التحرز من الكذب.

فقال شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره): «ان ظاهر الخبر و ان كان اعتبار العدالة بل ما فوقها و لكن المستفاد من مجموعه ان المناط فى التصديق هو التحرز من الكذب فافهم» «۱».

و اليه يشير ما فى المستمسك حيث أشكل فى دلالته على أكثر من اعتبار الامانة و الوثوق فقال: «كما يظهر من ملاحظة مجموع الفقرات و ان كان الجمود على الفقرة الأخيرة يقتضى ظهوره فى اعتبار العدالة» «۲».

و أشير إليه أيضا فى الدروس حيث قال: ان المستفاد منه اعتبار العدالة من جهة الأمن عن الخيانة و الكذب لا من جهة التعبد و ان حصل الوثوق به فإنه عليه السّلام بعد ان ذكر أوصاف الفقيه- الذى للعوام ان يقلدوه- قال: «و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح، و الفواحش مراكب العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا و لا كرامة، و انما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم و آخرون يتعمدون الكذب علينا. الحديث» فإنه عليه السّلام علل عدم القبول من الفسقة بالتحريف اما لجهلهم أو لتعمد الكذب و محل الكلام هو بعد الفراغ عن

---

(۱) فرائد الأصول مبحث حجية الظن/ ۸۰.

(۲) مستمسك العروة الوثقى ج ۱/ ۴۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۵۹

....

الوثوق به «۱».

و لكن فيه: انه مع اعترافهم بكون الظاهر من قوله عليه السّلام: اما من كان من الفقهاء إلخ اعتبار العدالة- أو ما فوقها عند بعضهم- لا يصار إلى ملاحظة مجموع الفقرات لأنه من الممكن ان يكون لكل فقرة حكم يخصها. مع انه لا تنافى بين استفادة اعتبار العدالة من هذه الفقرة و استفادة التحرز من الكذب و الامانة و الوثوق من سائر الفقرات و مجرد التعليل بعدم اتصاف فاقد المتصف بالصفات، بصفات علماء العامة بلحاظ ارتكاب القبائح و الفواحش و غيرها لا يدل على ارادة خلاف الظاهر من الفقرة المتعرضة للصفات المذكورة، مع انه بملاحظة قوله عليه السّلام فى ذيل الخبر (منهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا إلخ) لا يستفاد ان عدم القبول من الفسقة منحصر بجهل الفسقة أو تعمد الكذب فتدبر.

و بالجملة ذكر نقاط ضعف فسقة علماء العامة لا يلائم رفع اليد عن ظاهر الفقرة النورانية المتلألئة من الخبر الشريف بحيث يرى العناية الشديدة بالعناوين المذكورة فيه.

فإذا ملاحظة مجموع الفقرات و رفع اليد عن ظهور هذه الفقرة النورانية فى مفاده غير ملائم.

المناقشة فى كون مورد الخبر أصول الدين التى لا يصلح فيها التقليد و دفعها

الوجه الثانى: ان مورد الخبر أصول الدين و لم يصح التقليد بالمعنى المصطلح فيها و إخراج الأصول منه إخراج للمورد و هو مستهجن فلا بد و ان يوجه بوجه، أو رد علمه إلى أهله. ذكر هذا الوجه أيضا فى المستمسك «۲» و أشار إليه أستاذنا العلامة الخمينى (دام ظله) فى الرسائل «۳».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۲۳.

(۲) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۶۶.

(۳) الرسائل/ ۱۴۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۶۰

....

ورد هذا الوجه: بان المراد بالتقليد هو معناه العرفى و هو الاستناد الى الغير فى مقام العمل سواء كان العمل من الجوانح، أو الجوارح، و لا ريب فى حصول الوثوق و الاطمئنان من قول من كان متصفا بالصفات المذكورة فى الخبر، و هذا المقدار يكفى فى الاعتقاد بمبانى الدين لغالب الناس و ان كان يجب على النفوس القوية تحصيل مرتبة أعلى بل اقامة البرهان عليها.

و بالجملة المعتبر فى مبانى الدين و أصوله- كما سنشير اليه- هو ان يكون ذلك عن علم و اطمينان من اى طريق حصل و ان لم يقدر اقامة البرهان على مزعمته و من البديهى حصول ذلك لغالب الناس من قول الفقيه الصائن لنفسه الحافظ لدينه المخالف على هواه، المطيع لمولاه، بل ربما يحصل الاطمئنان من قول من لم يكن بهذه المثابة أيضا، و هل الخبير الواقف على معتقدات عامة الناس يجد ان اعتقادات أكثر الأمة لم تكن بالدليل و البرهان بل كثير منهم يحصل لهم ذلك من قول من يكون له موقعية و موقف فى المجتمع و ان لم تكن بتلك المثابة.

لا أقول بكفاية ذلك من كل أحد بل كما أشرنا انه يجب على ذوى النفوس المستعدة ان يكون ذلك عن دليل و يجب اقامة الدليل على معتقداته و انما أقول بكفاية الاعتقاد بمبانى الدين من اى طريق حصل لغالب الناس و سيجىء فى مسئلة عدم الجواز التقليد فى أصول الدين ماله نفع للمقام فارتقب.

و يدل على ما ذكرنا بعض فقرأت الخبر فإنه عليه السّلام قرر السائل فى أصل جواز التقليد فى قوله (فرق بين عوامنا و عوام اليهود من جهة و تسوية من جهة الخبر) فلاحظ.

المناقشة فى دلالة الخبر على اعتبار العدالة فى المفتى بقاء و دفعها

الوجه الثالث: انه لو سلم دلالة الخبر على اعتبار العدالة فغاية ما يستفاد منه اعتبارها فى المفتى بحسب الحدوث فلا دلالة له على اعتبارها بقاء كما إذا قلده حال

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۶۱

....

عدالته ثم طرء عليه الفسق و الانحراف «۱».

و فيه: انه كما أشرنا ان اعتبار العدالة فى مرجع الفتوى لم يكن فى محيط العرف و العقلاء بل مقتضى إطلاق الأدلة عدم اعتبارها، فان اعتبرت فإنما هو بتعبد من الشرع.

و الإنصاف انه لا يفرق اعتبار العدالة من قبل الشرع بين حالتى الحدوث و البقاء لما أشرنا ان الفسق منقصة دينية لا يناسب المتصف به لمنصب رفيع المرجعية فإذا ان دل الخبر على اعتبارها فيستفاد منه اعتبارها بقاءا أيضا لأن المترائى من قوله عليه السّلام (من كان من الفقهاء الخبر) ان تقليد عوام الشيعة و استنادهم فى أعمالهم طول حياتهم لا بد و ان يكون بالفقهاء المتصفين بالصفات المذكورة فالتفرقة بين الحدوث و البقاء كما ترى فتدبر.

فبعد ما عرفت: من اعتبار سند الخبر و دفع المناقشات المذكورة حان عطف النظر الى ما يستفاد من العناوين المأخوذة فى الخبر

الشريف فهل يستفاد منها اعتبار العدالة أو المرتبة العالية منها؟ وجهان بل قولان.

استفادة المرتبة العالية من العدالة من الخبر الشريف

يظهر من ثلة من المعلقين على المتن ان الصفات المذكورة فى الخبر ليست إلا عبارة عن عدالته و تقواه لا شرطا زائدا على العدالة.

و فى تعليق العلامة الفقيه الأصفهانى (قدس سره): «ان الإقبال على الدنيا و طلبها ان كان على الوجه المحرم فهو يوجب الفسق المنافى للعدالة فيغنى عنه اعتبارها و الا فليس بنفسه مانعا عن جواز التقليد و الصفات المذكورة فى الخبر ليست إلا عبارة أخرى عن صفة العدالة».

و علق أستاذنا العلامة الجليل البروجردى (قدس سره) «ان المعتبر من عدم كونه مقبلا للدنيا هو المقدار الذى يعتبر فى العدالة و الخبر لا يدل على أزيد من ذلك أيضا»

---

(۱) مدارك العروة للعلامة البيارجمندى ج ۱/ ۶۷.

و لكن المستفاد من الخبر بعد التأمل هو معنى ينطبق على المرتبة العالية من العدالة لا معنى يصدق على المرتبة الدانية منها.

و هذا هو المتراءى من المتن كما صرح بذلك العلامة الإصطهباناتى (قدس سره) فى تعليقته و لقد أجاد فيما أفاد حيث قال: «ان مراد الماتن بملاحظة ما ياتى فى مطاوى كلماته من تقديم العدل الأورع على العدل الورع هو الورع و الزهد و لو بمثل هذه المرتبة و ان كان هذا الإقبال و ذلك الطلب على وجه محلل لا محرم فلا يكون راجعا الى اشتراط العدالة حتى يكون اشتراطها مغنيا عن اشتراطه، و يظهر ذلك من الخبر الشريف بالتأمل الصادق لا العدالة كما يرشد اليه ما فى بعض الاخبار الأخر مثل قوله عليه السّلام إذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم و نحوه.

و يظهر من العلامة البجنوردى، ان المستفاد من الخبر مرتبة كاملة من العدالة الا انه أشكل اعتبار أمر زائد على العدالة هذا.

قلت الإنصاف: كما أشرنا فى اعتبار العدالة: ان الاعتبار و مناسبة الحكم و الموضوع و ما أشير إليه فى تعليقة العلامة الإصطهباناتى هو اعتبار المرتبة العالية منها فى مرجعية الفتوى لأن مرجعية الفتوى مخطرة عظيمة و مزلة الاقدام كما لا يخفى على البصير الخبير فلا بد و ان يكون له مواظبة شديدة و مراقبة تامة فى اعماله و حركاته حتى لا تزول بطرو الحوادث و الموانع عصمنا اللّه و إياكم من الزلل و ثبتنا على الصراط المستقيم.

مناقشة بعض الأساطين فى دلالة الخبر الشريف على المرتبة العالية من العدالة و دفعها

و بما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده بعض الأساطين دام ظله حيث قال:

«انه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها حيث ان لازمه عدم جواز الرجوع الى من ارتكب امرا مباحا شرعيا لهواه إذ لا يصدق معه انه مخالف لهواه لأنه لم يكن مخالفا لهواه حتى فى المباحات، و من المتصف بذلك؟! غير المعصومين عليهم السّلام فإنه

أمر لا- يحتمل ان يتصف به غيرهم، أو لو وجد فهو فى غاية الشذوذ، و من ذلك ما قد ينسب الى بعض العلماء من انه لم يرتكب مباحا طيلة حياته و انما كان يأتى به مقدمة لأمر واجب أو مستحب الا انه ملحق بالعدم لندرته، و على الجملة ان أريد بالرواية ظاهرها و إطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر، و ان أريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة أخرى عن العدالة و ليس أمرا زائدا عليها، و قد ورد ان أورع الناس من يتورع عن محارم اللّه، و مع التأمل فى الرواية يظهر ان المتعين هو الأخير فلا يشترط فى المقلد زائدا على العدالة شيء أخر» «۱».

وجه النظر: ان المستفاد من الرواية كما أشار إليه دام ظله أمر زائد على العدالة المعتبرة فى إمام الجماعة و نحوه.

و ان شئت قلت انه بصدد اعتبار المرتبة العالية من العدالة الحاصلة من المحافظة التامة و المراقبة الشديدة فى جادة الشريعة و يناسبة الاعتبار و مناسبة الحكم و الموضوع كما أشرنا.

و المراد بمخالفة الهوى ليس ما عناه دام ظله بحيث يصدق على من ارتكب امرا مباحا لهواه بل المراد هو الأهواء النفسانية الباطلة التى كثيرا ما يعرض للإنسان يمكنه توجيهه على الموازين و لكن يرى الإنسان من نفسه بينه و بين ربه ان إتيانه مطابق لهواه النفسانية الفاسدة.

و بالجملة هو أمر يدرك و يصعب توصيفه و تبيينه خصوصا بالكتابة، و من كان بهذه المرتبة من التقوى لا يحوم حول منصب رئاسة الفتوى و لا- يكون همه نيل الرئاسة لا أقول لا يتصديها أصلا لأنه ربما يستحب بل يجب تصديها بل أقول و أجمل لا يكون همه و مقصوده الرئاسة بل يرى الرئاسة امرا شاقا على نفسه و لا- يتصديها و لا يقبلها إلا لأجل أداء الوظيفة و دفع الكربة و اقامة لدعائم الشريعة و اغزازا للحوزة و نحو ذلك و ان أبيت عن اعتبار هذه المرتبة فلا أقل لا بد و ان لا يكون محبا و مكبا على

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۳۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۶۴

....

تحصيل الرئاسة و لا يكون مجدا فى تحصيلها و شائقا فى الوصلة إليها بل ينبغى ان يكون بحيث لو حصلت له الرئاسة و خضعت له أزمتها ركبها و أخذ زمامها و نال منها ما ينتفع به للدين و الديانة و الا ألقاها على عاتقها.

و قد كان سماحة أستاذنا العلامة البروجردى قدس يقول عند تعطيل دروس الحوزة العلمية ما حاصله: «ان من يتعلم و يتدرس للنيل الى ما ابتلينا به أخريات عمرنا فهو مجنون» مع انه قدس صار مرجعا عظيما، و زعيما بلا- منازع للحوزات العلمية، فإذا كان النيل بالمرجعية العظمى للشيعة جنونا فما ظنك للنيل و الوصول الى دون تلك المرتبة عصمنا اللّه و إياكم من الوقوع فى المهالك.

و لعمر الحق ان المستفاد من الخبر الشريف بعد التأمل الصادق هو هذه المرتبة العالية من التقوى و هذه المرتبة هى التى تناسب مقام الفتوى الذى مزلة، للإقدام و مخطرة عظيمة، و لو لا هذه المرتبة العظيمة لما يبقى الاستقامة فى جادة الشريعة.

و لصاحب الحدائق و سيد مشايخنا (قدس سرهما) كلمة نفيسة فى هذا المضمار ذكرناها فى مسئلة اعتبار العدالة فلاحظ/ ۴۲۹.

الاستدلال بالأخبار لاعتبار المرتبة العالية من العدالة فى مرجع الفتوى

يمكن الاستياس بل الاستدلال لما ذكرنا ببعض الأخبار التى نشير الى ثلة منها.

مثل خبر معمر بن خلاد عن ابى الحسن عليه السّلام انه ذكر رجلا فقال انه يحب الرئاسة فقال:

ما ذئبان ضاریان فی غنم قد تفرق رعاؤها بأضر فی دین المسلم من الرئاسة «۱».

و خبر ابی عامر بن جناح عن رجل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

من طلب الرئاسة هلک «۲».

و فی خبر ابی سیاح عن أبیه قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

---

(۱) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۶۵

....

من أراد الرئاسة هلک «۱».

و خبر أبی حمزة الثمالی قال قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام:

إیاک و الرئاسة «۲».

و مرفوع إسماعیل بن بزیع قال قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:

ملعون من ترأس، ملعون من هم بها، ملعون من حدث نفسه بها «۳».

و خبر محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

أ ترى لا اعرف خیارکم من شرارکم؟! بلی و اللّه ان شرارکم من أحب ان یوطأ عقبه، انه لا بد من کذاب أو عاجز الرائی «۴».

الی غیر ذلک من الاخبار المذکورة فی الباب الخامس من أبواب جهاد النفس من الوسائل فلاحظ.

و خبر هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

رأس کل خطیئة حب الدنیا «۵».

و خبر الکراجکی قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: من أحب دنیاه أضر بآخرته «۶».

و خبر عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ان أول ما عصی اللّه به ستة: حب الدنیا، و حب الرئاسة، و حب الطعام، و حب النوم، و حب الراحة، و حب النساء «۷».

و فی إرشاد المفید فی کتاب ابی عبد اللّه علیه السّلام الی أهل الکوفة.

---

(۱) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۷.

(۲) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳.

(۳) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶.

(۴) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۹.

(۵) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱.

(۶) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵.

(۷) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۶۶

....

فلعمرى ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب القائم بالسيف الدائن بدين الحق الحابس نفسه على ذات اللّه «۱».

الى غير ذلك من الاخبار التى يجدها المتتبع.

الشرائط التى يذكر لمرجع الفتوى غير ما ذكره الماتن

اشارة

هذا كله فى الشرائط التى أوردها المصنف لمرجع الفتوى فحان عطف النظر الى ما ربما يذكر له من الشرائط.

فمنها: غلبة الذكر

اشارة

بان يكون حفظه متعارفا لم يغلبه النسيان فان كان دون المتعارف فلا يعتنى بارائه

وجه اعتبار غلبة الذكر فى مرجع الفتوى و دفعه

قال المحقق فى المختصر: «لا بد و ان يكون القاضى ضابطا فلو غلبه النسيان لم ينعقد له القضاء».

و قال فى الرياض: «انه قال المحقق هنا (يعنى فى المختصر) و فى الشرائع، و الإرشاد، و القواعد، و الدروس، و غيرها و الظاهر عدم الخلاف فيه، و تدل عليه عبارة الروض ظاهرا، و وجهه واضح. و قيده بعضهم بالضبط فى محل الحكم لا مطلقا إذ ما نجد مانعا لحكم من لا ضبط كثيرا له مع اتصافه بالشرائط و ضبط هذه الواقعة انتهى و لا بأس به» «۲».

و حيث ان المعتبر فى القضاء معتبر فى الفتوى فيعتبر ذلك فى الفتوى أيضا.

و قد حكى ان الفقيه الهمدانى (قدس سره) طرء عليه فى أخريات عمره الشريف حالة لم يكن معها بحيث يغلب عليه حفظ المطالب فأشار الى مقلديه بالعدول عنه.

و فيه: ان طرو النسيان ان كان بحيث يسلب عنه العلم و الدراية فله وجه و الا فإن كان متحفظا على آرائه مضبوطا و مكتوبا عنده بحيث لا يتجاوزه و لا يتعداه

---

(۱) إرشاد المفيد/ ۲۲۵.

(۲) رياض المسائل ج ۲/ ۳۸۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۶۷

....

فلا- دليل على اعتبار الحفظ، كما هو الشأن فى بعض المراجع العظام فى أخريات أعمارهم الشريفة فتريهم لا يكون لهم قوة الحفظ و الذكر و لا- يكادون يتحفظون على المطالب و المسائل و الدقائق، و قد كانوا حافظين لها فى أوائل أعمارهم و أوساطها، و لكن مع طرو هذه الحالة لا يكادون يفتون بمجرد المراجعة لديهم و السؤال عنهم بل يحتاطون و يوظفون أنفسهم بالمراجعة إلى المدارك و ما حصّلوه من الفتاوى.

ثم انه لو ثبت اعتبار غلبة الذكر فى باب القضاء فلم يثبت ان كل ما يكون شرطا فى القضاء يكون شرط فى الفتوى كما ذكرنا غير مرة.

و منها: الكتابة

اشارة

قال المحقق فى الشرائع فى شرائط القاضى: «الأقرب ان يكون عالما بالكتابة لما يضطره من الأمور التى لا يتيسر لغير النبى صلّى اللّه عليه و آله بدون الكتابة» و قال نحوه فى المختصر، و عن المسالك نسبته الى الشيخ و أكثر الأصحاب و ربما ادعى الإجماع عليه

توجيه اعتبار الكتابة و دفعه

الوجه فى اعتبار الكتابة هو اضطرار القاضى لها فى الأمور التى لا يتيسر لغير النبى صلّى اللّه عليه و آله لعدم عصمته و إمكان سهوه و نسيانه و غفلته، فلا يقاس بالنبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله لعصمته و امتناع السهو و النسيان عليه قطعا، و قوة حافظته بحيث لا يحتاج إليها مع استمداده بالوحى.

فباعتبارها فى القضاوة يعتبر فى الفتوى أيضا.

و لكن فى الجواهر «انه لا دليل على اعتبارها سوى الاعتبار المزبور الذى لا ينطبق على أصولنا، بل إطلاق دليل النصب فى نائب الغيبة يقتضى عدمه، على انه يمكن الاستغناء بوضع كاتب بل و غير الكتابة من طرق الضبط بل ربما لا يحتاج إليها» «۱».

(۱) جواهر الكلام ج ۴۱/ ۲۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۶۸

....

و لو سلم اعتبارها فى القاضى بدليل الاعتبار، أو الإجماع، فلا- دليل على معرفتها بخصوصها فى مرجع الفتوى فمن كان متذكرا للمطالب و لكن لم يقدر على الكتابة و لكن كان له محرز يحرز المسائل و المطالب لما كان دليل على اعتبارها.

كلمة فى كتابة رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) و قراءته

ينبغى الإشارة الإجمالية إلى كتابته صلّى اللّه عليه و آله و قراءته.

اختلفت الأمة الإسلامیة فی کتابة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بیده المبارکة.

فعن جمهور العامة: انه صلّی اللّه علیه و آله لم یکتب و أوّلوا الأخبار التی فیها انه أخذ الکتاب أو کتب فحملوها علی انه أمر ان یکتب الکتاب و الی هذا القول یشیر ما قیل:

نگار من که بمکتب نرفت و خط ننوشت بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد

و ما أنشده السنائی:

اگر بودی کمال أندر نویسائی و خوانائی چرا آن قبله کل نانویسا بود و ناخوانا

و عمدة ما یستدل لهم أمران.

الأول: قوله تعالی الَّذِینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الْأُمِّیَّ «۱».

و قوله تعالی فَآمِنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِیِّ الْأُمِّیِّ «۲».

بدعوی أن الأمی من لم یحسن القراءة و الکتابة.

الثانی: قوله تعالی وَ ما کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ «۳».

فقد نفی القراءة و الکتابة عنه صلّی اللّه علیه و آله و لا یخفی ما فی الاستدلال بهما.

اما الأول: فلأنه ذکر لامیته صلّی اللّه علیه و آله معانی و ان کان أحدها ذلک، فلا وجه

---

(۱) الأعراف: ۷/ ۱۵۷.

(۲) الأعراف: ۷/ ۱۵۸.

(۳) العنکبوت: ۲۹/ ۴۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۶۹

....

لاختصاص الآیة الشریفة بذلک المعنی.

و من تلک المعانی کونه صلّی اللّه علیه و آله منسوبا إلی أم القری.

و منها: کونه عربا، و تدعی العرب الأمیون، و قد حمل علیه.

قوله تعالی هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ «۱».

و یحتمل ان یراد بالامیین من لم یبعث إلیهم نبی فی قبال أهل الکتاب، فیکون المراد بالنبی الأمی: المبعوث الی امة لم یبعث إلیهم نبی.

فإذا لا وجه لحمل الآیة علی ذلک المعنی.

و اما الثانی: فلان النفی فی الآیة الشریفة بالنسبة الی قبل نزول القرآن، و قبل تحقق امتّیه و رسالته، و اما بعد نزول القرآن فلا مانع من ان یعرف القرآن من غیر معلم بمعجزة أخری فتدبر، و قد حکی ذلک عن السید المرتضی (قدس سره) فقال ان ظاهر الآیة یقتضی نفی القراءة و الکتابة بما قبل النبوة، و لأنهم إنما یرتابون فی نبوته لو کان یحسنها قبل النبوة، و اما بعدها فلا تعلق له بالریبة، فیجوز ان یکون یعلمها من جبرئیل بعد النبوة و یجوز ان لم یتعلم فلا یعلم.

و عن شیخ الطائفة: انه صلّی اللّه علیه و آله کان عالما بالکتابة و انما کان فاقدا لها قبل البعثة.

و عن الحلی: انه صلّی اللّه علیه و آله عندنا یحس الکتابة بعد النبوة و انما لم یحسنها قبل البعثة اه.

و ظاهره الإجماع عليه منا.

و الاخبار فى الباب مختلفة فاستظهر من بعضها انه لم يقرء و لم يكتب، كما ان فى بعضها الأخر انه كان يقرء و لا يكتب.

ففى خبر هشام بن سالم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

كان النبى صلّى اللّه عليه و آله يقرء الكتاب و لا يكتب «۲».

---

(۱) الجمعة: ۶۲/ ۲.

(۲) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۱۶/ ۱۳۲.

....

و خبر حسن الصيقل قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

كان مما من اللّه عز و جل به على نبيه صلّى اللّه عليه و آله انه كان أميالا يكتب و يقرء الكتاب «۱».

و فى ثالث انه صلّى اللّه عليه و آله يقرء و يكتب.

فعن العلل، و معانى الاخبار، و الاختصاص، و بصائر الدرجات عن جعفر بن محمد الصوفى قال سئلت أبا جعفر محمد بن على الرضا عليه السّلام فقلت: يا بن رسول اللّه لم سمى النبى صلّى اللّه عليه و آله الأمى فقال:

ما يقول الناس قلت يزعمون انه انما سمى الأمى لأنه لم يحسن ان يكتب فقال عليه السّلام: كذبوا عليهم لعنة اللّه انى ذلك؟! و اللّه يقول فى محكم كتابه: هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته و يزكيهم، و يعلمهم الكتاب و الحكمة «۲» فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن و اللّه كان رسول اللّه، يقرء و يكتب باثنين و سبعين، أو قال بثلاثة و سبعين لسانا، و انما سمى الأمى لأنه كان من أهل مكة و مكة من أمهات القرى و ذلك قول اللّه عز و جل:

لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى‏ «۳» وَ مَنْ حَوْلَها «۴».

و عن العلل، و بصائر الدرجات و تفسير العياشى عن ابى جعفر عليه السّلام نحوه «۵».

و فى خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

ان النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يقرء و يكتب و يقرء ما لم يكتب «۶».

و ورد من طريق العامة ما رواه السيوطى عن عون بن عبد اللّه عن أبيه قال:

ما مات النبى حتى قرأ و كتب، فذكرت هذا الحديث.

---

(۱) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

(۲) الجمعة: ۶۲/ ۲.

(۳) الانعام: ۶/ ۹۲.

(۴) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

(۵) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

(۶) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

....

للشعبى فقال صدق سمعت أصحابنا يقولون ذلك «۱».

فالمتحصل من هذه الاخبار انه صلّى اللّه عليه و آله كان يقرء، و اما كتابته فمختلف فيها.

فيمكن الجمع بينها بوجهين.

الأول: انه صلّى اللّه عليه و آله كان يحسن الكتابة و لكن لم يكتب لضرب من المصلحة.

و قد اشتهر- كما فى الاخبار الصحيحة و التواريخ- قوله صلّى اللّه عليه و آله فى أخريات عمره المبارك! ايتونى بدوات، و كتف اكتب كتابا لن تضلوا بعدى أبدا، فمنع عنها فما فى بعض الاخبار انه صلّى اللّه عليه و آله فى قضية صلح الحديبية كتب كتاب الصلح بيده المباركة «۲» مخالف للأخبار الواردة فى القضية، و لقول أهل السير و التأريخ حيث يستفاد منهما ان الكاتب لصلح الحديبية كان على بن أبى طالب عليه السّلام بإملائه صلّى اللّه عليه و آله «۳» لاحظ بحار الأنوار باب غزوة الحديبية «۴».

الثانى: حمل الأخبار النافية على نفى الكتابة على تعلمها من أبناء البشر، و من الطرق المتعارفة، و ما دل على كتابته انه كان باقداره تعالى من طريق الوحى.

يلائمه ما رويناه عن السيوطى، و اختاره العلامة المجلسى (قدس سره) فقال فى وجهه:

«كيف لا يعلم من كان عالما بعلوم الأولين و الآخرين ان هذه النقوش موضوعة لهذه الحروف، و من كان يقدر بإقدار اللّه تعالى له على شق القمر، و أكبر منه كيف لا يقدر على نقش الحروف، و الكلمات على الصحائف و الألواح؟!» «۵».

و لكن لا يخفى ان ما أفاده فى حد نفسه حسن لا ريب فيه، الا انه لا يثبت المقصود لان مجرد إقدار اللّه تعالى إياه على شق القمر، أو أكبر لا يثبت أنه أقدره على الكتابة أيضا، إذ من الممكن انه لم يقدره عليها، كما لم يعلمه الشعر و ما ينبغى له لبعض

---

(۱) الدر المنثور ج ۳/ ۱۳۱.

(۲) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۲۰/ ۳۷۱/ ۳۳۵/ ۳۱۷.

(۳) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۲۰/ ۳۷۱/ ۳۳۵/ ۳۱۷.

(۴) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۲۰/ ۳۷۱/ ۳۳۵/ ۳۱۷.

(۵) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۱۶/ ۱۳۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۷۲

....

المصالح تأكيدا لأمر الرسالة، و تثبيتا للإعجاز، كما لم يحسنهما له قبل البعثة لذلك فاذا يقرب ان يقال بلحاظ الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام انه صلّى اللّه عليه و آله كان يقرء، و يحسن الكتابة الا انه لم يكتب أصلا، و لم يعهد روية كتابة منه، و ما اشتهر فى الصحاح و التواريخ شاهد صدق على ذلك، لأنه صلّى اللّه عليه و آله أراد ان يكتب فى أخريات عمره الشريف لان يذهب الشك فى أمر الخلافة من أصله، بداهة ان كتابة من لم يعهد منه الكتابة طول حياته، لها تأثير غريب فى المجتمع ما لا يكاد يخفى على الخبير بل توجب حسم اى شك و شبهة من أرباب الضلالة و الغواية و لذا قال صلّى اللّه عليه و آله:

ان بعد الكتابة لن تضلوا بعدى أبدا، و قد شعر بذلك من لم يؤمن باللّه طرفة عين ابدا و ابرز كفره و قال فيما قال. و جنى جناية عظيمة فاضل الأمة الإسلامية فاوقعهم فى الضلالة و الغواية فلم يزالوا و لا- يزالون فيها الى ان يظهر قطب فلك دائرة الإمكان بقية اللّه فى

أرضه جعلنی اللّه من کل مکروه فداه اللهم اجعلنا من أنصاره و أعوانه و الذابین عنه و المستشهدین بین یدیه.

و منها: البصر

اشارة

قال المحقق فی الشرائع: و فی انعقاد قضاء الأعمی تردد و خلاف أظهره انه لا ینعقد لافتقاره الی التمییز بین الخصوم و یعذر ذلک مع العمی الا فیما یعمل.

توجیه اعتبار البصر و دفعه

و قد یوجه بأن الأعمی لا تنفذ شهادته فی بعض القضایا کالشهادة علی الزنا و القاضی تنفذ شهادته فی الکل، و افتقاره الی مشاهدة الغرماء للحکم علی أعینهم و ان البصر طریق الی المحسوسات التی یحتاج إلیه القاضی.

و فی الریاض: «مع اشتراط المعرفة بالکتابة یستلزم اشتراط البصر کما نبّه علیه فی التنقیح قال استدلالا بالملزوم علی اللازم فتدبر» «۱».

و حیث ان المعتبر فی القضاء معتبر فی الفتوی فیعتبر البصر فی مرجع الفتوی

---

(۱) ریاض المسائل ج ۲/ ۲۹۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۷۳

....

و فیه: انه لم یقم دلیل علی اعتباره فی القضاء إلا إذا توقف القضاء علیها.

مع انه یمکن الفصل و تعیین المدعی و المدعی علیه بالبینة و نحوها، و عدم نفوذ شهادة الأعمی فی بعض الموارد لو تم فإنما هو لأجل توقف الشهادة علی الزنا مثلا علی الرؤیة و لا یکاد یحصل بدون البصر، و قد عرفت عدم اشتراط الکتابة فضلا عن لازمه.

و علی تقدیر تمامیته فی القاضی بلحاظ أمر اعتباری لا دلیل علی الملازمة بین القضاء و الفتوی فلم یقم دلیل علی اعتبار البصر فی مرجع الفتوی.

و منها: ان لا یکون معوج السلیقة منحرفا عن الطریقة القویمة. توجیه اعتباره و تبیین المراد منه

قیل: «ان الوجه فی اعتباره هو ان الاعوجاج آفة للحاسة الباطنة فکما أن الحاسة الظاهرة ربما تصیر مئوفة مثل ان یکون بالعین آفة یدرک الأشیاء بغیر ما هی علیها، أو بالذائقة، أو غیرهما کذلک، و الاعوجاج قد یکون ذاتیا کما ذکر، و قد یکون کسبیا باعتبار العوارض، مثل سبق تقلید أو شبهة أعجبته غفلة، فان الحاسة تصیر حینئذ مئوفة کالأول کما لا یخفی مثلا الذائقة ربما تصیر مرا بالعوارض فکل شیء تذوقه تجده مرا و قس علیه سائر الحواس.

و طریق معرفة الاعوجاج، العرض علی إفهام العلماء المعروفین بالاستقامة و حسن السلیقة و اجتهاداتهم فان وجد فهمه و اجتهاده موافقا لطریقتهم فلیحمد اللّه و یشکره و ان وجده مخالفا لفهمهم فلیتهم نفسه، کما ان من کانت حاسة من حواسه الظاهرة مئوفة یرجع

الى اولى الحواس السليمة ليقيس سلامة حواسهم حاسته حتى يميز سقمها عن سلامتها، و لكن ربما يلقى الشيطان فى قلبه ان موافقة الفقهاء تقليد لهم و هو حرام فلا بد من المخالفة حتى يصير الإنسان مجتهدا فاضلا، و هذا غافل لا يعلم ان هذا من غرور الشيطان و ان حاله حال ذى الحاسة المؤفة الذى يلزم عليه الرجوع الى ذى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۷۴

....

الحاسة السلمية» «۱».

أقول: غاية ما يمكن ان يقال فى اعتباره هو انصراف الأدلة عن مثل هذا الشخص و عدم ثبوت بناء العقلاء على المراجعة بمثل هذا الشخص فى مهام أمورهم.

و لكن حيث ان اعوجاج السليقة ذات مراتب لا ينبغى الإشكال بعدم مضرية بعض مراتبها، و لا يكون منشأ لانصراف الأدلة عنها، و لم يثبت عدم البناء من العقلاء على المراجعة إليه كما لا يخفى.

و بعض مراتبه الخارجة عن طور الاجتهاد المتعارف المتلقاة يدا بيد لا يبعد دعوى انصراف الأدلة عنه و عدم ثبوت بناء العقلاء على المراجعة بمثله.

و بعض مراتبه مما يشك فى ذلك، فمع الشك فى تحقق البناء فى مثله و الشك فى شمول إطلاقات الأدلة لمثله فالأصل يقتضى عدم اعتباره و عدم حجيته لما قلنا ان الشك كلما يرجع الى مقام الحجية و الاحتجاج فالأصل عدم صحة الاحتجاج فتدبر و اغتنم.

و منها: ان لا يكون بليدا لا يتفطن بمعضلات المسائل و الدقائق و يقبل كلما يسمع و يميل مع كل قائل. توجيه اعتباره و تبيين المراد منه

يقال فى وجه اعتباره: «انه لا بد لمرجع الفتوى من حذاقة و فطنة يعرف الحق من الباطل و يرد الفروع إلى الأصول، و يدرى فى كل فرع انه من أى أصل يؤخذ و يجرى مسائل الأصول فى الآيات و الاخبار» «۲».

أقول: لا اعلم وجها لاعتباره بعد اعتبار ملكة الاجتهاد فى مرجع الفتوى لان من كان بليدا لا يكاد يهتدى إلى الغوامض و المسائل و الدقائق و يقبل كلما سمع كيف يكون مجتهدا فلا يكون اعتباره أمرا زائدا على اعتبار الاجتهاد كما لا يخفى.

---

(۱) مدارك العروة للعلامة البيارجمندى ج ۱/ ۸۶.

(۲) مدارك العروة ج ۱/ ۸۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۷۵

....

نعم من لا- يكاد يهتدى إلى غوامض المسائل المشكلة و دقائقها و لكن يعرف و يهتدى إلى المسائل التى ليست بتلك الغموضة فيكون مجتهدا متجزيا، و قد تقدم جواز تقليد المتجزى إذا صدق عليه عنوان الفقيه، و العارف بالأحكام و الناظر فى الحلال و الحرام، فيصح تقليده فيما اجتهد و استنبط.

فتحصل ان اعتبار عدم البلادة إما يرجع الى عدم كونه مجتهدا، أو الى عدم كونه مجتهدا مطلقا، فلا وجه لجعله شرطا مستقلا فى مرجع الفتوى.

و منها: ان لا يكون جريئا غاية الجرية فى الفتوى

اشارة

كبعض الأطباء الذين هم فى غاية الجرية فترى وقوع تلفات كثيرة من آرائهم بخلاف المحتاطين منهم كما لا يخفى.

توجيه اعتباره و تبيين المراد منه

و بالجملة وقوع المتجرى فى الفتوى فى خلاف الواقع كثير بخلاف من احتاط منهم فينبغى اعتبار عدمه «۱».
أقول: زيادة الجريـة ان كانت لغلبة الحذاقة و كثرة المزاولة، و الممارسة، فان لم يكن موجبة لتعين الأخذ برأيه فلا أقل لا تكون قادحة الا ان يرجع الى اعوجاج السليقة و الانحراف عن الطريقة المألوفة و قد عرفت الحال فى اعتباره.

و منها: ان لا يكون مفرطا فى الاحتياط توجيه اعتباره و بيان المراد منه

قد يقال بأنه لا بد و ان يكون المفتى متعارفا فى الإفتاء بالاحتياط فإن الإفراط فى الاحتياط قد يخرب الفقه كما شاهدناه من كثير ممن أفرط فى الاحتياط، بل كل من أفرط فيه لم تر له فقها لا فى مقام العمل لنفسه و لا فى مقام الفتوى لغيره «۲».
أقول: ان كثرة الاحتياط ان كان لأجل التورع و التقوى و عـدم الجريـة على الانتساب الى اللّه تعالى، و الرسول، و أئمة الهدى صـلوات اللّه عليهم ما لم يطمئن به

---

(۱) مدارک العروة ج ۱/ ۸۸.

(۲) مدارک العروة ج ۱/ ۸۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۷۶

....

فهو ممدوح و ان كان العمل بفتواه موجبا للصعوبة كما هو دأب شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) على ما حكى.
نعم ان كان الاحتياط لقلة الباع و البضاعة و عدم النيل الى مغزى المسئلة فلا يكون شرطا زائدا على الاجتهاد.

و منها: ان لا يكون متسرعا فى الفتوى توجيه اعتباره و دفعه

لعل وجه اعتباره هو انصراف الأدلة عن مثل هذا المجتهد و وقوعه فى خلاف الواقع كثيرا.
و لكن لا وجه له فان التسرع فى الفتوى ان كان لحـدة ذهنه و قوة ذكائه و وقوفه على الدقائق بسـرعة، فلو لم يكن موجبا لتعين الأخذ بفتواه فلا يقل عن آراء من يكون دونه فى الحذاقـة و الذكاء و ان كان لعدم مبالاته بالشـريعة و عدم خوفه من هول المطلع فيكون غير عادل، و قد عرفت اعتبار العدالة كما لا يخفى فلا يكون شرطا زائدا.

و منها: ان لا يكون حسن الظن بارائه.

اشارة

بحيث يكون معجبا بنفسه فى العلميات بحيث يصده ذلك عن البحث و التنقيب و الغور و الدقة و اعمال النظر فى مستند الحكم.

توجيه اعتباره و تبيين المراد منه

و بالجملة لا يكون مستبدا برأيه مع قصور باعه فربما ترى كثيرا من طلبة العلم فى ابتداء أمرهم فى نهاية قصور الباع و فقدان الاطلاعات اللازمة، و مع ذلك يستبدون بارائهم القاصرة و يخطئون آراء المجتهدين و خبراء الفن و يطعنون عليهم و ينكرون عليهم أشد الإنكار.

أقول: إعجاب المرء بنفسه قبيح و ربما يؤدى الى عدم الغور فى مغزى المسئلة و لا يجتهد فيها كما ينبغى فإذا يكون ناقص الاجتهاد فهو غير مجتهد و غير مستفرغ فى المسئلة كما ينبغى، و ربما يؤدى إعجاب المرء بنفسه و رأيه إلى هتك الغير و إهانته فهو لا يكاد يصدر ممن له ملكة العدالة، و من لا عدالة له لا يبالى بما يقول و لا يحفظ

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۷۷

....

لسانه و قلمه بما يجرى عليها. و يهتك العلماء و المجتهدين عصمنا اللّه و إياكم من شرور أنفسنا، و ربما يستلزم إعجاب المرء بنفسه صيرورته عنودا لجوجا فترى بعض المعجبين بارائهم و فتويهم يسيئون الأدب بآراء غيرهم و أحكامهم و ينكرون بعض البديهيات و الواضحات و يرونه خلاف البداهة.

تذكرة

و ليعلم انه ينبغى اعتبار حسن السليقة فى الاجتهاد و عدم الانحراف عن طريقة المشهور قديما و حديثا مهما أمكن و عدم الاستبداد بارائه و لا يرى لآرائه المخالفة لهم فضلا و مزية.

و عن بعض الأعلام قدس ان العلمية و الحذاقة فى الفقه هى معرفة الآراء المشهور و مستندات فتاويهم و معرفة ظرائف آرائهم و توجيهها بنحو مقبول لا التفرد بالفتوى و اتخاذ طريقة جديدة على خلافهم.

و لا يخفى ان الفتاوى المشهورة غالبا مطابقة للاحتياط الذى أمرنا باتّباعه، و قلما يوجد انحراف المشهور عن جادة الشريعة، فلا بد للمتدرب و من فى طريق الاجتهاد ان يقصّر همه فى معرفة آراء المشهور و التدبر فى مستندات آرائهم و لا يميل عن آرائهم مهما أمكن زعما منه ان موافقتهم نحو تقليد لهم و هو غير جائز، بل لا بد لإثبات اجتهاده و فضله من مخالفتهم عصمنا اللّه و إياكم عن مزال الاقدام و اللّه ولى العصمة.

تبصرة

و ليعلم ان الشرائط التى ذكرناها من كون المجتهد رجلا عادلا و طاهر المولد الى غير ذلك انما هى بالنسبة إلى رجوع الغير الى

المجتهد و تقلیده و اما بالنسبهٔ إلی عمل نفسه فلا اشکال و لا خلاف فی عدم اشتراط شیء منها لان اجتهاد کل أحد حجهٔ له و علیه و ان کان فاسقا غیر طاهر المولد أو أمریهٔ بل کما أشرنا لا یجوز له تقلید الغیر خصوصا إذا خالفه فی الرأی، لأنه فی صورهٔ الموافقهٔ فی الرأی یکون من

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۷۸

....

رجوع العالم و ما حصله الی التعبد برأی الغیر و هو کما تری، و فی صورهٔ المخالفهٔ من باب رجوع العالم الی الجاهل لان المجتهد مخطا فی زعمه.

هذا أخر ما تیسر لنا إیراده فی هذا الجزء، و کان من نیتنا حال الطبع إیراد جمیع ما یتعلق بفروع تقلید العروهٔ الوثقی فی جزء واحد، و لکن بلحاظ ضیق نطاق الجزء، و سهولهٔ الحمل، و اشارهٔ بعض خبراء الطبع و النشر بدئ لنا ذکر بقیهٔ ما یتعلق بفروع التقلید فی جزء أخر.

و کان الفراغ من طبع هذا الجزء فی شهر رمضان المبارک من شهور ۱۴۱۲ هجریهٔ قمریهٔ علی مهاجرها أفضل صلاهٔ المصلین.

نسئل اللّه من فضله ان یوفقنا فی القریب العاجل لطبع الجزء الأخر من (در النضید) اوله قوله (قدس سره) مسئلهٔ ۲۳- العدالهٔ عبارهٔ عن ملکهٔ. ثم طبع سائر الاجزاء من شرحنا المبسوط علی الکتاب القیم (العروهٔ الوثقی) و الحمد للّه أولا و آخرا.

کتبه بیمناه الداثرهٔ الراجی رحمهٔ ربه أقل خدمهٔ فقه أهل البیت علیهم السّلام السید محمد حسن المرتضوی اللنگرودی ببلده قم المحمیهٔ عش آل محمد، و حرم أهل البیت علیهم السّلام و اسئل اللّه تعالی العفو عما مضی، و التوفیق للعمل بما یحبه و یرضی.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الجزء الثانی

اشارهٔ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ

کلمهٔ المؤلف

الحمد لولیه و الصلاهٔ و السلام علی أشرف نبیه، و أفضل خیرته محمد و إله خیر بریته سیما القائم بأمر رعیته الغائب عن انظار خلیقته المدخر لاعزاز دینه، و شریعته بقیهٔ اللّه فی أرضه جعلنی اللّه من کل مکروه فداه اللهم عجل فرجه و سهل مخرجه و اجعلنا من أنصاره و أعوانه.

و بعد: فهذا الذی بین یدیک هو الجزء الثانی من کتاب- الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید- تقدمه إلی الأعزاء الکرام نلتمس من سماحتهم النظر الیه نظرهٔ سمحهٔ سهلهٔ کریمهٔ فإن الإنسان محل السهو و النسیان و الخطاء و الخطل الأمن عصمه اللّه تعالی- و هم غیرنا- فان وجدوا فیه خللا و اشتباها فیرشدونا باللتی هی أحسن اللهم وفقنا لما تحب و ترضی.

كتبه المحتاج الى ربه: السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى عفى عنه فى بلده قم المحمية عش آل محمد و حرم أهل البيت عليهم السّلام. فى شهر اللّه المبارك من سنة ۱۴۱۲ ه. ق.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵

[مسئلة ۲۳- فى معنى العدالة]

اشارة

مسئلة ۲۳- العدالة عبارة عن ملكة (۱) إتيان الواجبات و ترك المحرمات، و تعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علما أو ظنا (۲) و تثبت بشهادة العدلين و بالشياع المفيد للعلم (۳)

---

(۱) بل عبارة عن حالة راسخة فى النفس باعثة على الإتيان بالواجبات و ترك الكبائر و ترك الإصرار على الصغائر و الأحوط اعتبار ترك منافيات المروة الدالة على عدم المبالات عما يتنفر عنه عرف المتشرعة.

(۲) فعليا، و الأحوط الأولى بلوغه حدا يفيد الوثوق بالعدالة.

(۳) بل بكل ما يورث العلم الوجداني، أو الظن الاطمئناني.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۶

تعبيران من الماتن لمعنى العدالة

أقول: و قد فسّر الماتن (قدس) العدالة بعبارة أخرى فى المسئلة الثانية عشر من فصل شرائط إمام الجماعة: بأنها ملكة الاجتناب عن الكبائر، و عن الإصرار على الصغائر، و عن منافيات المروة الدالة على عدم مبالات مرتكبها بالدين.

بعض المواقف التى اعتبر فيها العدالة

اعتبرت العدالة فى مواقف كالتقليد، و امامة الجماعة، و القضاء، و الشهادة فى بابى القضاء، و الطلاق، الى غير ذلك، فهى من المباحث الجليلة النافعة فى الفقه، فلا بد من معرفتها ليترتب عليها مالها من الأحكام، و قد أفرد بعض الأصحاب رسالة مستقلة فيها.

و الذى نحن بصدده الان هو بيان إجمالى فى معناها و تحقيق ما هو الحق فيها مسقطا لما هو غير لازم، و غير مهم فى الباب.

معنى العدالة لغة

قد يقال: ان العدالة لغة الاستواء، أو الاستقامة، أو ما أشبه ذلك مما يرادفهما أو يقاربهما مفهوما. يقال خشبة عدلة: أى مستوية، و جدار عدل: اى مستقيم.

فاذا استندت إلى الأمور المحسوسة يراد منها الاستقامة الحسية الخارجية- كما فى استقامة الدار و الخشبة- و إذا استندت إلى الأمور المعنوية فيراد منها الاستقامة المعنوية فيقال: فلان عدل فى عقيدته يراد انه مستقيم العقيدة لا اعوجاج فيها يقال:

فلان عدل فى فهمه يراد انه مستقيم فى الفهم لا إفراط و لا تفريط فيه، يقال فلان عدل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷

....

فى أخلاقه يراد انه ذو استقامة فيها لا ضيق فيها و لا سعة بدرجة مذمومة.

معنى العدالة عند علماء الأخلاق

و كيف كان العدالة عند علماء الأخلاق كما أشار إليها المحقق الأصفهانى (قدس) «عبارة عن هيئة أو ملكة يقتدر بها العقل العملى على تعديل القوى الثلاث-:

العاقلة، و الشهوية، و الغضبية- على حسب ما يقتضيه العقل النظرى فالعدالة عندهم فى القلب كاعتدال المزاج فى القالب.

ففضيلة القوة المدركة هى الحكمة، و العلم النافع و هى وسط بين الجربزة و البلادة، و فضيلة القوة الشهوية هى العفة: و هى وسط بين الشره و الخمود، و فضيلة القوة الغضبية هى الشجاعة، و هى متوسط بين التهور و الجبن، و فضيلة النفس الناطقة بما هى عقل عملى هى العدالة و هى وسط بين الظلم و الانظلام و هى أم الفضائل» «۱» و بعبارة أخرى انقياد العقل العملى للقوة العاقلة و بتبعيته لها فى اعمال قوتى الغصب و الشهوة فهى عبارة عن ضبط الغضب و الشهوة تحت اشارة العقل.

ليست العدالة عند علماء الأخلاق موضوعة للأحكام الشرعية

ربما يقال ان العدالة بمعناها المقررة عند علماء الأخلاق ليست موضوعة للأحكام الشرعية العامة البلوى فى مقامات مختلفة، بل ادعى القطع بعدم اعتبارها فى مقام ترتيب الآثار شرعا، لان لازمها الاستقامة فى جميع شئون الإنسانية بمالها من العرض العريض، و ربما تشمل ترك المكروهات و معلوم انه لا توجد هذه المرتبة الجليلة إلا للأوحدى من الناس فيلزم تعطيل أحكام كثيرة.

الأقوال فى المراد من العدالة فى الشريعة

اشارة

فبعد ان لم تكن العدالة بهذا المعنى موضوعة للاحكام اختلفوا فى المراد منها فى الشريعة و ما هو الموضوع للأحكام المقررة على أقوال أنهاها شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس) فى رسالة المعمولة فى العدالة إلى خمسة.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد- ۵۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۸

القول الأول:

ما ينسب الى المشهور بين العلامة و من تأخر عنه بل نسب إلى الشهرة مطلقا و نسب الى العلماء تارة و الى الفقهاء اخرى، و الى الموافق و المخالف ثالثة و هى:

ان العدالة كيفية نفسانية، أو هيئة راسخة، أو حالة نفسانية، أو ملكة- على حسب اختلاف التعابير- باعثة على ملازمة التقوى، أو عليها مع ملازمة المروة.

و ظاهر هذا التعريف ان العدالة عبارة عن صفة نفسانية.

القول الثانى:

انها عبارة عن مجرد ترك المعاصى- كبيرها و صغيرها- أو خصوص الكبائر مع عدم الإصرار على الصغائر.
حكى ذلك عن ظاهر السرائر، و الوسيلة، و ابى الصلاح و المجلسى و السبزوارى و غيرهم.
و ظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية فى أفعاله و تروكه من دون اعتبار ان يكون ذلك عن ملكة.

القول الثالث:

انها عبارة عن ترك المعاصى أو خصوص الكبائر عن ملكة نفسانية.
حكى ذلك عن ظاهر الصدوقين و المفيد فى المقنعة و النهاية و غيرهم فتكون امرا عمليا و ليست من الصفات النفسانية كما هو الشأن على التعريف الأول و ليس مجرد القول كما هو الشأن على التعريف الثانى، فعلى هذا تكون العدالة عبارة عن الترك الباعثة عن الصفة النفسانية و باقتضائها.
لا تصدق العدالة على هذا التعريف على من لم يتفق له ترك فعل كبيرة مع عدم الملكة كما لا يصدق على من كان له ملكة الاجتناب و لم يجتنب فعلا كما إذا تاب عن ملكة، و لم يبتل بترك المعصية فالعدالة على هذا التعريف أخص من الأوليين لأن ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب الفعلى كما ان ترك المعصية أو الكبيرة لا يستلزم ان يكون عن ملكة.
الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۹

القول الرابع:

انها عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق فى الخارج و ان لم يكن ظاهره حسنا.
حكى ذلك عن المفيد فى كتاب الاشراف و ابن الجنيد و الشيخ فى الخلاف مدعيا عليه الإجماع.

القول الخامس:

انها عبارة عن حسن الظاهر فقط.
نسب ذلك الى جماعة بل الى أكثر القدماء.
و لا يخفى انه على التعريف الرابع لا بد من الحكم بعدالة أكثر المسلمين و ان لم نعاشرهم بوجه، و ذلك لإسلامهم و إقرارهم بالشهادتين و عدم ظهور الفسق منهم، كما انه على التعريف الأخير لا يمكننا الحكم بعدالة أكثر المسلمين بعكس التعريف المتقدم لتوقفه على إحراز حسن الظاهر المتوقف على المعاشرة فى الجملة و لو برؤيته أتيا بالواجبات و غير مرتكب للمعاصى مرتين أو ثلاثا أو أكثر.
قال الشيخ (قدس) الظاهر رجوع القول الأول الى الثالث و أفاد فى وجهه ما حاصله:
ان الملكة ان أخذت باعثة بالفعل كانت مساوقة للاجتناب عن ملكة، فروح أحدهما إلى الأخر، فلا يكون الفرق بين القول بأن العدالة ملكة الاجتناب، أو الاجتناب الناشى عن ملكة الا فرقا علميا من دون ان يترتب عليه ثمرة عملية.

و ان أخذت بنحو الاقتضاء لزم ان لا_ یکون مرتکب الکبیرة مع وجود الملکة فاسقا مع ان النص و الفتوی متطابقان علی ان العدالة تزول بارتکاب الکبیرة بنفسها و یحدث الفسق الذی هو ضدها «۱».

و بعبارة أخری کما أفید: ان التعریفین راجعان إلی شیء واحد لأن الملکة بما هی لیست هی العدالة التی یعتبر فی جملة من الموارد فی الشریعة المقدسة، بل المعتبر هی الملکة المتلبسة بالعمل: ای المقترنة بالإتیان بالواجبات و ترک المعاصی

---

(۱) رسالة العدالة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰

....

و ذلک لان ارتکاب المعصیة فی الخارج- لغلبة الهوی علی الملکة- یستتبع الفسق من غیر نکیر، و بناء علی ان العدالة هی الملکة بما هی یلزم اجتماع العدالة و الفسق فی شخص واحد فی زمان واحد.

و من هنا یصح ان یقال ان العدالة هی الأعمال الخارجیة الناشئة عن الملکة النفسانیة، فالمراد بالتعریفین شیء واحد و ان کان أحدهما ناظرا الی بیان اعتبار التلبس بالعمل دون الأخر «۱».

و لکن رده المحقق الأصفهانی (قدس) بوجود الفرق بین القولین و أوضحه بعض مشایخنا دام ظله فی البحث.

فإنه ربما تکون ملکة الاجتناب للشخص فعلیا بحیث لو خلیت و طبعها لکانت باعثة للاجتناب عن المعصیة و لکن الاجتناب عنها لم تکن معلولة و مستندة إلیها بل بأمر أخر أقوی منها اما لحیاء من الناس و نحوه، أو لعدم الابتلاء بها، کما إذا بلغ صاحب الملکة قبل ان یبتلی بشیء حتی یجتنبه فالقائل بأن العدالة ملکة الاجتناب یری أنها الحصة التوأمة مع الاجتناب سواء کان الاجتناب مستندا إلیها أو مستندا بجهة أقوی.

ففی الفرض یکون الشخص عادلا علی هذا القول بخلاف القول بأنها الاجتناب عن ملکة لعدم کون الاجتناب مستندا إلیها و حیث لم یرتکب ذنبا فذاک الشخص علی هذا القول لیس بعادل و لا_ فاسق، فلا یترتب علیه آثار شیء منهما فالمراد بالملکة لیست ملکة ملائمة مع ارتکاب الکبیرة بل ملکة فعلیة مؤثرة لو خلیت و طبعها الا انها لمانع و ابتلائها بجهة و علة أقوی لم تکن مؤثرة.

فیما ذکرنا ظهر الفرق بین القولین و الثمرة الحاصلة من کل یغایر ما للآخر «۲»

---

(۱) التنقیح ج ۱- ۲۵۹.

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید- ۵۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۱

النسبة بین الأقوال

إذا حطت خبرا بما ذکرنا فینبغی الإشارة إلی النسبة بین الأقوال الثلاثة الأول و ذلک لأنه ان قلنا برجوع الثالث إلی الأول تکون النسبة بینهما و القول الثانی العموم المطلق لأعمیة القول الثانی بالنسبة إلیهما لعدم اعتبار کون الاجتناب عن الملکة.

و ان لم نقل برجوع الثالث إلی الأول تکون النسبة بین القول الثانی و القول الأول عموما من وجه لافتراق الأول عنه فی صورة ملکة الاجتناب و عدم الاجتناب الفعلی، و افتراق الثانی عنه فی صورة وجود الاجتناب لاعن ملکة و مورد الاجتماع هو صورة الاجتناب عن

ملکة.

و اما النسبة بین القول الثالث و القول الأول علی هذا عموم من وجه، و الوجه واضح.

مرجع القولین الأخیرین فی الحقیقة إلی الطریقین الی معنی العدالة

ثم انه لا یخفی ان القولین الأخیرین لیسا فی الحقیقة قولین فی معنی العدالة نفسها و انما هما طریقان إلی معرفة العدالة.

و المترائی من عبارة بعض من انتسب الیه و ان کان ارادة نفسها منهما الا ان حسن الظن بهم و التدبر فی مقالهم یرشد المتدرب إلی أنهم بصدد ما یکون طریقا إلیها.

فان لم یمکن توجیه مقالهم بما ذکرنا فیتوجه علیهم مستمدا مما افاده الشیخ (قدس) إشکالان.

إشکالان علی تقدیر کون القولین معنیین للعدالة

الإشکال الأول:

ان الفسق ضد العدالة و الضدان مشترکان فی الجنس القریب فلا بد و ان یکونا علی وزان واحد، و مقتضی القولین هو کون العدالة من الأمور التی وجودها الواقعی عین وجودها الذهنی، و هذا لا یجامع مع کون ضده و هو الفسق امرا واقعیا لا دخل للذهن فیه أصلا.

اما کون الفسق امرا واقعیا فبضرورة ارتکاز المتشرعة المتلقاة من الشرع علی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲

....

ان ارتکاب المعصیة و لو خفیة موجب للفسق و قد دل قوله تعالی فی سورتی النور و الحشر أُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۱» علی ان مرتکبی المعاصی فاسقون و لو کان فی الباطن.

و اما عدم المجامعة فلاستلزامه ان یکون مرتکب الکبائر مع عدم ظهور ذلک لأحد عادلا فی الواقع فاسقا فی الواقع و بطلان اللازم غنی عن البیان.

فبعد ما أحطت خبرا بما ذکرنا یظهر لک ضعف ما أورد علی سماحة الشیخ (قدس) بأن الاشکال انما یرد علی القولین إذا کان الفسق امرا واقعیا فلعله لیس کذلک عندهم قضاء لحق المضادة و المقابلة فإذا من کان مرتکبا للکبائر مع عدم ظهورها لأحد لا یکون فاسقا واقعا و ان کان عاصیا.

توضیح الضعف ان ذلک خلاف المرتکز من أذهان المتشرعة المتلقاة من الشرع فإنهم یرون ان مرتکب المعصیة و لو خفیة فاسق حقیقة و ان کان غیر متظاهر بها فتدبر.

الإشکال الثانی:

هو انه یلزم ان یقال فی حق من کان مصرا علی الکبائر فضلا عن الصغائر خفیة مع اتصافه بحسن الظاهر لکل أحد، أو عدم ظهور الفسق منه فی مرئی الناس و مسمعهم ثم انکشف حاله. انه کان عادلا ثم صار فاسقا مع ان ارتکاز المتشرعة علی خلاف ذلک حیث

یرون انه کان فاسقا غیر معلوم الحال فانکشف حاله فتحصل انه لا یصح ان یقال ان الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر فقط معرف حقیقة العدالة الواقعیة، و لا دلیل للقائلین بهما یفی بذلک و لا دلالة فی العبارات الحاکیة للقولین علی ذلک و لا فهم ذلک من کلام القائلین بهما ممن یعتنی به مثل الشهید و المحقق و ابن فهد و نظرائهم.

نعم یمکن ان یعد– ان ساعد الدلیل– ان عدم ظهور الفسق، أو حسن الظاهر جزء الموضوع لها بحیث یکون جزیة الأخر عدم ارتکاب المعصیة، فتکون حقیقة العدالة عبارة عن عدم المعصیة واقعا مع عدم ظهور الفسق، أو حسن الظاهر، و مقتضی

---

(۱) النور: ۲۴– ۴– الحشر: ۵۹– ۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳

....

ذلک هو انه بعد الاطلاع علی حاله، و انه کان یرتکب الکبیرة یکون فاسقا فارتقب.

هذا کله فیما یتعلق بتعاریف القوم للعدالة.

مبادی الأفعال و التروک الاختیاریة

و قبل ملاحظة ما ورد فی المقام و بیان المختار فی المسئلة ینبغی الإشارة إلی مبادی صدور الأفعال فنقول:

لا إشکال فی ان إتیان الواجبات و ترک المحرمات کسائر الأفعال الاختیاریة تکون لها مبادی و دواعی مختلفة.

إما یکون من الشهوات الدنیویة، أو الأخرویة، بداهة ان ترک الحرام أو فعل الواجب مثلا.

تارة یکون لأجل مبغوضیة الأول و منفوریته طبعا و محبوبیة الثانی و مطلوبیته کذلک و اخری: یکون للخوف من النار أو الطمع فی الجنة.

و ثالثة: یکون لامتثال امره تعالی و نهیه.

و رابعة: یکون لوجدانه تعالی أهلا لذلک، الی غیر ذلک، من الدواعی الراجعة کلها الی حب النفس الذی هو غایة الغایات فی هذه النشأة أو النشأة الأخری.

و لیعلم ان ما یرجع الی حب النفس فی النشأة الأخری نسمیه بالشهوة الحقة و ما یرجع الی حبها فی النشأة الدنیا نسمیه بالشهوة غیر الحقة أو الباطلة.

حالات الإنسان بالنسبة إلی فعل الواجبات و ترک المحرمات

اشارة

ثم ان المبدء الباعث لفعل الواجبات و ترک المحرمات التی هی عبارة عن جادة الشرع الأقدس علی انحاه و مراتب متدرجة فی بعضها کما فی الأربعة المتتالیة

الاولی: ان یکون المبدئیة غیر ثابتة للنفس

کما إذا حصلت لها فی برهة من الزمان بوعظ واعظ، أو إنذار منذر أو غیر ذلک و نعبر عنه باللمعة.

الثانية: ان تكون حالة ثابتة فى النفس

بحيث يكون مستقيما فى جادة الشرع فى عمود الزمان الّا ان ذلك دائما يكون مع المنازعة و التدافع بين دعوة الحق و دعوة سائر القوى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۴

الثالثة: ان تكون حالة راسخة فى النفس

مع كون الاستقامة فى جادة الشرع بلا منازعة و لا تدافع بأن يأتى بالواجبات و يترك المحرمات بسهولة و نعبر عنها بالملكة.

الرابعة: ان تكون الاستقامة فى الجادة طبيعيا له

بحيث صارت حقيقة ثابتة له بحسب الفضيلة النفسانية فإنه ربما تكون استقامة النفس فى جادة الشرع فى بداية الأمر مستندة الى الخوف من النار أو الطمع فى الجنة الّا انه تستكمل النفس و تتدرج الى ان تصير فضلية اخلاقية لها فلا يكون بعد ذلك صدور الواجب و ترك الحرام منه للخوف أو الطمع بل يكون ذلك جبليا طبيعيا له.

و ربما تستكمل النفس بحيث يصير الحرام منفورا و مبغوضا لديه و الواجب محبوبا و مشتاقا اليه بحيث لا يفرق لديه أكل الربا و أكل القاذورة، و لا يكاد يفرق بين الصلاة مثلا و بين العسل المصفى بل تكون الصلاة احلى منه.

و بالجملة تكون المعاصى عنده بمنزلة القاذورات لا يكاد يرغب فيها، و الواجبات بمنزلة الطيبات التى أحلى من العسل.

و هذه المرتبة أول مرتبة العصمة.

فقد ظهر لك ان الملكة تكون ذو العرش و الدرجات و أعلى درجاتها تكون أول مرتبة العصمة، و لا يهمنا هنا التعرض و البحث حول العصمة.

الخامسة: ان يكون له ملكة الاستقامة فى جادة الشرع

الا انها اقتضائى بمعنى عدم استناد الاستقامة فى الجادة إلى الملكة بل استندت بجهة أو جهات اخرى كعدم الابتلاء بالنسبة الى من بلغ واجدا للملكة و لم يبتل بواجب أو حرام بعده، أو من كان له ملكة فعصى لكنه تاب و لم يبتل كذلك، أو كان له الملكة و لكن كان ترك الحرام أو فعل الواجب لاستحيائه من الناس الى غير ذلك.

و بالجملة تكون له ملكة رادعة عن المحرمات و باعثة الى الواجبات الا ان ترك المحرمات و فعل الواجبات لم تكن مستندة إليها، فالملكة حينئذ اقتضائى تقديرى بالنسبة إليها بمعنى عدم استنادهما إليها و ان كانت بالغة حد الفعلية بحيث لو لا الجهة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵

....

الخارجية لكانت الملكة باعثة إليها و رادعة عنها.

السادسة: أن تکون داعیه لبعض الأعمال الشهوة الحقة

و فی بعضها الأخر الشهوة غیر الحقة بان کانت له ملکة إتیان الواجبات التعبدیة بدعوة الحق للشهوة الحقة، و ملکة إتیان الواجبات التوصلیة و ترک المحرمات بغیر دعوة الحقة، و ملکة إتیان الواجبات التوصلیة و ترک المحرمات بغیر دعوة الحق بل بالشهوة غیر الحقة بان یترک الزنا مثلا استحیاء من الناس و حفظا لجاهه، و یترک شرب الخمر لحفظ مزاجه لا لمبغوضیته له تعالی بحیث لو لا الاستحیاء من الناس و حفظ جاهه و عدم ملاحظة مزاجه لارتکب الزنا، أو شرب الخمر و العیاذ باللّه.

إذا عرفت المبادی الداعیة لإتیان الواجبات و ترک المحرمات فنقول:

لا تصدق العدالة علی الاستقامة فی جادة الشرع أحیانا

قد أخذ عنوان العدالة فی لسان الشرع موضوعة لعدة أحکام فبمناسبة الحکم و الموضوع یستفاد ان المراد منها ما إذا کانت الاستقامة فی جادة الشرع راسخة فی النفس لوضوح انه إذا کانت الاستقامة فی جادة الشرع آنا ما و فی واقعة أو واقعتین مثلا لعروض حالة الخوف بوعظ واعظ و إنذار منذر فلا یصدق مفهوم العدالة بمالها من المعنی العرفی هناک لان صدقها عرفا انما یکون فیمن کانت الاستقامة راسخة فی النفس لا ما کانت لمعة لها.

تصدق العدالة علی ما إذا کانت الاستقامة فی الجادة راسخة مطلقا

فکما لا یقال للخشبة المعوجة فی ذاتها انها عدلة إذا عدلت بقصر قاصر آنا ما و انما تطلق علیها إذا کانت بطبعها فکذلک لا تطلق العدالة و الاستقامة فی جادة الشرع الا للاستقامة فی جادة الشرع فی برهة من الزمان و لا یقال للرجل انه عادل إلا إذا تنور قلبه بنور الایمان و المعرفة و استقام فی جادة الشرع بحیث کان له قدم صدق و استمرار فیها فاذا کان المبدء راسخا فی النفس و ان لم تصل إلی مرتبة الملکة فضلا عما إذا صار ملکة أو صارت فضیلة نفسانیة فلا خفاء فی صدق مفهوم العدالة شرعا لما أشرنا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶

....

أنفا انه یعتبر فی تحقق مفهوم العدالة و صدقها علی شخص ان تکون للشخص قدم صدق و استقامة فی الجادة و المفروض تحققها فی الصور الثلاث (۱- الهیئة ۲- الملکة ۳- الفضیلة) و ان کان إطلاقها علیها متفاوتة.

لا یعتبر فی صدق العدالة فی الصور ان یکون الاجتناب علی خلاف العادة

و لیعلم انه لا یعتبر فی صدق عنوان العدالة فی الصور الثلاث ان یکون بحد لو ابتلی بالمعصیة علی خلاف العادة لترکها- کان یبتلی بامرأة جمیلة فی الخلوة مثلا مع استجماع جمیع ماله دخل فی رغبة النفس للزنا و عدم المانع- لان ذلک لعله لا یحصل إلا للأوحدی من الناس فیوجب سد باب العدالة و تعطیل الأحکام المتفرعة علیها، بل المعتبر ان یکون تارکا لها عند الابتلاء بها علی النهج المتعارف لأکثر الناس

الإشکال فی صدق العدالة علی من فعل التوصلیات و ترک المحرمات لا بدعوة الحق

نعم یشکل صدق مفهوم العدالة علی من لا یکون له ملکة إتیان الواجبات التوصلیة، و ترک المحرمات بدعوة الحق و الخوف منه

تعالى بل لاستحيائه من الناس أو لحفظ المزاج و نحوهما.

و السر فى ذلك هو ان الاجتناب حسب الفرض لم يكن لداع شرعى فيشكل معه تحقق العدالة الشرعية فلا يكون عادلا شرعا كما انه لا يكون فاسقا لعدم ارتكاب المعصية حسب الفرض فلا يترتب على من يكون كذلك آثار شيء من العدالة و الفسق فعند الشك فى صدق عنوان العدالة و الفسق عليه فالأصل عدم ترتب الآثار المخصوصة لكل منهما عليه فمقتضى اشتغال الذمة بإكرام العادل مثلا عدم جواز الاكتفاء بإكرام الرجل الكذائى كما انه لا يجوز إهانته إذا كان مأمورا بإهانة الفاسق.

إذا عرفت ما ذكرنا فحان عطف عنان الكلام الى ذكر أدلة المقام و العنوان المأخوذ فى الأدلة و انه هل هو عنوان العدالة فقط، أو هناك عناوين أخر كعنوان الصالح، أو المأمون، أو المرضى، أو الخيّر، أو الصائن، أو العفيف الى غير ذلك؟

ثم ملاحظة انه هل ورد تفسير لتلك العناوين فى الأدلة، أو لم يرد فى ذلك شيء

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۷

....

فيكون نظر العرف فى معرفة مفهوم العدالة أو غيرها متبعا.

فان ورد فى الشريعة فى تفسير حقيقة العدالة أمرا فهو المتبع و يكون حاكما على المعنى المتفاهم عند العرف فلا يكون للعدالة العرفية حينئذ شأنا و هو واضح.

و اما ان لم يرد من الشرع ما يفسر حقيقة العدالة الشرعية فيكون وزان العدالة وزان لفظة الوطن، و الصعيد و غيرهما من الموضوعات العرفية التى أخذت موضوعة للحكم أو الأحكام موكولة إلى الفهم العرفى فلا بد من مراجعة العرف فى فهم حقيقتها، فكل ما يرونه دخيلا فى حقيقتها و ماهيتها يكون موضوعا للحكم الشرعى.

نعم كما أشرنا حيث أخذت لفظة العدالة موضوعة للأحكام الشرعية فبمناسبة الحكم و الموضوع يستفاد ان العدالة- على ما هى عليها من المعنى العرفى- لا بد و ان يكون فى جادة الشرع و طريقته لا غير.

فلا بد من ملاحظة ما ورد فى المقام فنقول:

استعمال لفظة العدل و مقابلتها فى الكتاب العزيز.

قد استعملت لفظة العدل و مقابلتها فى موارد من الكتاب العزيز.

كقوله عز من قائل وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ «۱».

و قوله تعالى شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ الاية «۲».

و قوله تعالى فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ «۳».

و قوله عز من قائل وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ «۴».

الى غير ذلك من الآيات.

---

(۱) البقرة: ۲/ ۲۸۲.

(۲) المائدة: ۵/ ۱۰۶- ۹۵

(۳) المائدة: ۵/ ۱۰۶- ۹۵

(۴) الطلاق: ۶۵/ ۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸

....

و قوله تعالی وَ إِنَّ کَثِیراً مِنَ النّاسِ لَفاسِقُونَ «۱».

و قوله عز من قائل وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۲».

و قوله تعالی إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا الآیة «۳».

الی غیر ذلک من الآیات.

هذا استعمال اللفظتین فی الکتاب العزیز.

استعمال لفظة العدالة فی السنة

اشارة

و اما السنة فأحسن ما ورد من الاخبار و أوضحها و ادلّها بل عمدة ما فی الباب بل صرح بعض بأنه الأصل فی المقام و هو خبر عبد اللّه بن ابی یعفور، و قد أورده الصدوق فی الفقیه «۴» و الشیخ الطوسی فی التهذیب «۵» و الاستبصار «۶» (قدس سرهما).

اما الصدوق فقد روی بإسناده عن عبد اللّه بن ابی یعفور قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام:

بم تعرف عدالة الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم. فقال: علیه السّلام ان تعرفوه بالستر و العفاف، و کف البطن، و الفرج، و الید، و اللسان، و تعرف باجتناب الکبائر التی أوعد اللّه علیها النار من شرب الخمور و الزنا و الربا، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف و غیر ذلک.

و الدلالة علی ذلک کله ان یکون ساترا لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک، و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فی

---

(۱) المائدة: ۵/ ۴۹

(۲) المائدة: ۵/ ۴۷

(۳) الحجرات: ۴۹/ ۶

(۴) من لا یحضره الفقیه الجزء الثالث من الطبعة الحدیثة/ ۲۴

(۵) تهذیب الأحکام الجزء السادس من الطبعة الحدیثة/ ۲۴۱

(۶) الاستبصار الجزء الثالث من الطبعة الحدیثة/ ۱۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹

....

الناس، و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهن، و حفظ مواقیتهن بحضور جماعة من المسلمین، و ان لا یتخلف عن جماعتهم فی مصلاهم الأمن علة، فإذا کان کذلک لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه فی قبیلته و محلته قالوا: ما رأینا منه الا خیرا، مواظبا علی الصلوات متعاهدا لأوقاتها فی مصلاه فان ذلک یجیز شهادته و عدالته بین المسلمین.

و ذلک ان الصلاة ستر و کفارة للذنوب، و لیس یمکن الشهادة علی الرجل بأنه یصلی إذا کان لا یحضر مصلاه و یتعاهد جماعة المسلمین، و انما جعل الجماعة و الاجتماع إلی الصلاة لکی یعرف من یصلی ممن لا یصلی و من یحفظ مواقیت الصلاة ممن یضیع، و لو لا ذلک لم یمکن أحد ان یشهد علی أخر بصلاح لان من لا یصلی لا صلاح له بین المسلمین فان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله همّ بان یحرق قوما فی منازلهم لترکهم الحضور لجماعة المسلمین، و قد کان فیهم من یصلی فی بیته فلم یقبل منه ذلک و کیف یقبل شهادة أو عدالة بین المسلمین ممن جری الحکم من اللّه عز و جل و من رسوله صلّی اللّه علیه و آله فیه الحرق فی جوف بیته بالنار، و قد کان یقول لا صلاة لمن لا یصلی فی المسجد مع المسلمین الأمن علة «۱».

و اما الشیخ فقد رواه بإسناده عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار، عن محمد بن موسی، عن الحسن بن علی عن أبیه، عن علی بن عقبه عن موسی بن أکیل النمیری عن ابن ابی یعفور نحوه الا انه أسقط قوله:

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰

....

فاذا کان کذلک لازما لمصلاه الی قوله و من یحفظ مواقیت الصلاة ممن یضیع و أسقط قوله:

فان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلم همّ بان یحرق الی قوله بین المسلمین و لکن زاد:

و قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

لا غیبة الا لمن صلی فی بیته و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن جماعة المسلمین وجب علی المسلمین غیبته و سقطت بینهم عدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الی امام المسلمین أنذره و حذره، فان حضر جماعة المسلمین و الا أحرق علیه بیته و من لزم جماعتهم حرمت علیهم غیبته و ثبتت عدالته بینهم «۱».

توضیح المقال فی هذا الخبر یستدعی البحث فی مقامین الأول فی سنده و الثانی فی دلالته.

المقام الأول فی موقف سند خبر ابن ابی یعفور

اشارة

قد عرفت منا موقف کتاب من لا یحضره الفقیه، و تهذیب الأحکام و نحوهما من الکتب المعتمدة المعول علیها عند الأصحاب، و مع ذلک لا بأس بالتعرض لما یقال فی حق سند الخبر.

صرح جملة من الأصحاب بصحة الخبر منهم العلامة الطباطبائی بحر العلوم، و شیخنا العلامة الأنصاری قدس سرهما، بل صحح العلامة الحلی فی الفائدة الثانیة من الخلاصة طریق شیخنا الصدوق إلی عبد اللّه ابن ابی یعفور، و کذا طریقه الی عبد الرحمن بن الحجاج «۲»، مع ان فی طریقه إلیهما أحمد بن محمد بن یحیی، و حکی توثیقه عن الشهید الثانی فی الدرایة، و شیخنا البهائی فی مشرق الشمسین و السماهیجی و غیرهم.

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح- ۲.

(۲) خلاصة الرجال- ۲۵۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۱

اشكال بعض الأساطين فى سند الخبر

اشارة

و لكن قد يناقش فى صحة الخبر فقال العلامة العاملى (قدس) كما فى مفتاح الكرامة: «الظاهران الخبر غير صحيح لا فى التهذيب و لا فى الفقيه» «۱».

و وافقه بعض الأساطين دام ظله فى ذلك ففى التنقيح بعد البحث عن دلالة الخبر:

«و الذى يسهل الخطب ان الرواية ضعيفة السند و غير قابلة (صالحة) للاستدلال بها فى شىء» «۲» و قال فى وجهه فى ذيل الصفحة بعد ان عبر عن الرواية فى المتن بالصحيحة ما لفظة:

«هكذا عبروا عنها فى كلماتهم الا ان الأمر ليس كذلك لأنها قد رويت بطريقى الصدوق، و الشيخ (قدهما) و كلا الطريقين ضعيف.

الإشكال فى سند الخبر من جهة أحمد بن محمد بن يحيى العطار

اشارة

اما طريق الصدوق (ره) فلان فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار و قد مر غير مرة عدم ثبوت وثاقته، و اما طريق الشيخ (قدس) فلان فيه محمد بن موسى الهمدانى، و هو و ان كان ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و مقتضى ذلك وثاقته الا انه معارض بتضعيفه و هذا لا لأنه مستثنى من كتاب نوادر الحكمة لأنه مستند الى توهم ان الرجل قد وضع أصلى زيد النرسى، و الزراد، و هذا خطأ لأن أصلهما مما رواه عنهما ابن ابى يعفور، و قد عثروا على طريق معتبر إليهما من دون ان ينتهى الى الرجل على ما نبه عليه السيد الطباطبائى، و السيد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمة زيد الزراد، بل لما ذكره ابن الوليد من ان الرجل كان يضع الحديث فإنه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوص أصلى الزيدين لإطلاقه، إذا لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه «۳».

---

(۱) مفتاح الكرامة ج ۳/ ۹۱

(۲) التنقيح ج ۱/ ۳۷۰- ۳۷۳

(۳) التنقيح ج ۱/ ۲۶۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۲

دفع الاشكال من وجوه

أقول: ما افاده لا يخلو عن نظر.

اما ما ذكره فى طريق الصدوق «۱» فلان أحمد بن محمد بن العطار و ان لم يذكر فى كتب الرجال بمدح و لا ذم الا ان جهالته لا

یضر.

فأولا: کما فی مجمع الرجال و حاصله: ان أحمد بن محمد بن العطار من مشایخ الإجازة و لا یضر جهالته لأنه إنما یذکر لمجرد اتصال السند تیمنا و تبرکا، و لیکون علی روایة الحدیث سندا معنعنا لا لأنهم من المصنفین حتی یحتاج فی صحة روایاتهم الی توثیقهم لتصریح أرباب الجوامع بأنهم نقلوا الأحادیث من الکتب و الأصول و الفهرستات المقررة المعروفة فی ذلک الزمان کما هو الشأن فی هذه الزمان بالنسبة إلی الکتب الأربعة و نحوها، فکما لا یضر جهالة الوسط فی روایة الکتب الأربعة بعد اشتهارها فی الخارج فکذلک لا یضر جهالة هذا الوسط ما لم یظهر انه صاحب روایة أو أصل بعد اشتهار تلک الکتب و الأصول «۲».

و ثانیا: کما فی المجمع أیضا: ان للشیخ الجلیل الصدوق قدس اللّه مسه شیوخ اجازة الذین یذکرهم فی أوائل أسانیده و منهم أحمد بن محمد بن یحیی العطار، و کلما یذکر اسمهم یقول فیهم رحمه اللّه، أو رضی اللّه عنه «۳»، و هذا الالتزام منه (قدس) قرینة واضحة علی کونهم من المؤمنین و الا لزم التصریح بسوء اعتقادهم.

و ثالثا: ما استفدناه من خریط فن الرجال أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) فی مجلس درسه الشریف و أشیر إلیه أیضا فی تقریر بحثه المطبوع و حاصله.

---

(۱) قال شیخنا الصدوق فی المشیخة: و ما کان فیه عن عبد اللّه بن ابی یعفور فقد رویته عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار رضی اللّه عنه، عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن ابی عبد اللّه البرقی، عن أبیه، عن محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن عبد اللّه بن ابی یعفور.

(۲) مجمع الرجال ج ۷/ ۲۰۴

(۳) مجمع الرجال ج ۷/ ۲۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳

....

ان منشأ الإشکال فی صحة الخبر هو عدم ذکر أحمد بن محمد بن یحیی العطار فی الکتب المصنفة فی الرجال حتی یعدل أو یجرح مع ان التحقیق یقضی بعدم الاحتیاج الیه و ذلک لان الکتب الموضوعة فی هذا الباب لا تتجاوز عن عدة کتب ککتاب رجال الشیخ، و رجال الکشی، و فهرستی النجاشی، و الشیخ، و عدم التعرض لراو لا یوجب عدم الاعتناء بروایته لان کتاب رجال الشیخ لا یکون مشتملا علی جمیع الرواة لأن الظاهر انه کان بصورة المسودة و کان غرض الشیخ الرجوع الیه ثانیا لنظمه و ترتیبه و توضیح حال بعض المذکورین فیه کما یشهد بذلک الاقتصار فی بعض الرواة علی ذکر مجرد اسمه، و اسم أبیه من دون تعرض لبیان حاله من حیث الوثاقة و غیرها و کذا ذکر بعض الرواة مکررا کما یتفق فیه کثیرا علی ما تتبعناه.

فهذا و أمثاله مما یوجب الظن الغالب بکون الکتاب لم یبلغ حد النظم و الترتیب و الخروج بصورة الکتاب، و ذلک کان مستندا إلی کثرة اشتغال الشیخ بالتألیف فی الفنون المختلفة الإسلامیة من الفقه و الأصول، و جمع الأحادیث و التفسیر و الکلام و غیر ذلک من العلوم بحیث لو قسمت مدة حیاته الشریف علی تألیفاته لا یقع فی مقابل کتاب رجاله هذا الا أیاما معدودة یظهر لک ذلک جلیا ملاحظة ما ذکره أرباب التراجم فی حیاته.

و کیف کان فعدم ذکر راو فی رجال الشیخ لا یدل علی عدم وثاقته.

و اما رجال الکشی فالظاهر کما یظهر لمن راجع إلیه انه کان غرضه منه جمع الأشخاص الذین ورد فی حقهم روایة أو روایات مدحا أو قدحا أو غیرهما لا ذکر کل راو.

و اما کتاب النجاشی فغرضه فیه إیراد المصنفین و من برز منه تألیف أو تصنیف و هکذا فهرست الشیخ قدس سره.
فعدم تعرضهم لبعض الرواة باعتبار عدم کونه مصنفا أو مؤلفا أو لم ترد فی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴

....

حقه روایة، لا یدل علی عدم کونه ثقة عندهم فما یظهر من بعض المعاصرین فی مشترکاته حیث اعتمد فی عدم وثاقة الراوی علی مجرد عدم کونه مذکورا فی تلک الکتب غیر وجیه «۱».

و رابعا: ما افاده شیخنا البهائی فی مشرق الشمسین و وافقه أستاذنا العلامة البروجردی (قدس سرهما) و حاصله.

الظاهر انه یمکن استکشاف وثاقة الراوی و عدالته من تلامذته و الراوین الذین أخذوا منه الأحادیث الواردة فی معالم الدین و أحکام شریعة سید المرسلین، فاذا کان الأخذ منه من الأجلاء کالصدوق و المفید، و الشیخ و نظرائهم من الأعلام خصوصا مع کثرة الروایة عنه لا یبقی الشک فی وثاقته أصلا «۲».

الإشکال فی سند الخبر من جهة محمد بن موسی الهمدانی و دفعه

هذا کله فیما یتعلق بأحمد بن محمد بن یحیی العطار و اماما أفاده فی محمد بن موسی الهمدانی فی طریق الشیخ فقال النجاشی فی حقه:

«انه ضعفه القمیون بالغلو و کان ابن الولید یقول انه کان یضع الحدیث و اللّه اعلم» «۳».

و الظاهر ان کل ما یقال فی تضعیف الرجل مأخوذ منه و ظاهر کلام النجاشی التوقف فی کلام ابن الولید فی وضعه الحدیث.

و لعل وجه استناد الوضع الیه بلحاظ توهم ان الرجل وضع أصلی النرسی و الزراد، و قد أشار دام ظله الی فساده و انهما مرویان عنهما عن ابن ابی عمیر بطریق معتبر.

و اما حدیث تضعیف القمیین بالغلو، فلا یعتمد علیه و لقد أجاد العلامة المامقانی

(۱) نهایة التقریر ج ۲/ ۲۷۰.

(۲) مشرق الشمسین/ ۲۷۶ نهایة التقریر ج ۲/ ۲۷۱

(۳) رجال النجاشی/ ۲۶۰ ط مصطفوی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵

....

حیث قال ان ما هو الیوم من ضروریات مذهب الشیعة کان القدماء یعدونه غلوا «۱» و قد نقل النجاشی نفسه ان من جملة کتب الرجل کتاب الرد علی الغلاة «۲» فکیف یعقل غلو من یکتب الرد علی الغلاة ا ه «۳».

و قد ذکر قدس عن العلامة الطباطبائی بعض العلائم فی وثاقه الرجل فراجع «۴» و قد وثق دام ظله ما یکون واقعا فی اسناد کامل الزیارات و قد وقع الرجل فی إسناده.

و لعله یمکن اجراء بعض ما ذکرناه فی طریق الصدوق الی ابن ابی یعفور فی طریق الشیخ الیه.

و للشیخ طریق الی الصدوق فیمکن روایة الشیخ الخبر من طریق الصدوق أیضا و کیف کان فان کان مع ذلک کله فی خاطرک ریبا

و شكا فى طريق الشيخ ففى طريق الصدوق غنى و كفاية فالخبر صحيح كما اشتهر ذلك بين المشايخ حتى من بعض الأساطين دام ظله كما فى تقريره الأخر «۵».

فتحصل ان الخبر من حيث السند يصح الاتكال عليه.

هذا كله فى المقام الأول.

المقام الثانى فى دلالة الخبر

اختلافهم فى المراد بقوله (ع) بم تعرف عدالة الرجل

اختلف فى مراد السائل بقوله بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين إلخ فقد

---

(۱) قلت و لعله منها نفى السهو عن النبى الأعظم و الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين فيرى ابن الوليد و الصدوق انه غلو فى حقهم مع ان نفى السهو فى حقهم من ضروريات المذهب

(۲) رجال النجاشى/ ۲۶۰

(۳) تنقيح المقال ج ۳/ ۱۹۳

(۴) تنقيح المقال ج ۳/ ۱۹۴.

(۵) الدروس ج ۱/ ۱۴۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶

....

يقال ان السؤال عن حقيقة العدالة و ما هو المراد منها فى لسان الشرع.

كما انه قد يقال ان السؤال عن طريق إحراز العدالة بعد الفراغ عن معرفة حقيقتها.

كما انه قد يقال ان الغرض من ذلك كلا الأمرين لتعرض الامام عليه السّلام على طريق إثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهيتها، فيكون التعرض عن كلا الأمرين قرينة على كون مراد السائل كلا الأمرين.

أو يقال ان ظاهر السؤال و ان كان عن طريق إحراز العدالة إلا ان الامام عليه السّلام تفضل لمكان جهل السائل بحقيقتها بيان ما هو المراد من العدالة أولا ثم بيان الطريق الى معرفتها بقوله عليه السّلام: و الدلالة على ذلك كله إلخ.

بيان ما هو المراد بالعدالة فى الخبر

اشارة

و كيف كان: و الذى تحصل لنا من ملاحظة الخبر هو ان المترائى من السؤال بالنظر الابتدائى هو السؤال عن الأمارة المعرفة للعدالة.

الا ان دقيق النظر فى كلام الامام عليه السّلام صدرا و ذيلا فى الخبر- حيث تعرض لبيان طريق إثباتها بعد الفراغ عن بيان ما هو المراد بالعدالة شرعا- يعطى كون غرض السائل أيضا إرادة الأمرين.

و ذلك لأنه بعد ما استعملت لفظة العدالة و مقابلتها كثيرا فى صدر الإسلام فى الآيات المباركات و كان اعتبارها فى الشاهد معروفة من لدن عصر نزول القرآن الى زمان صدور الخبر.

و قد اختلف فقهاء المسلمين فى حقيقة العدالة و ما هو المراد منها فى لسان الشرع.

قال ابن رشد القرطبى المتوفى/ ۵۹۷: «اختلف المسلمون فيما هى العدالة بعد اتفاقهم على اعتبارها فى الشاهد فقال الجمهور هى صفة زائدة على الإسلام و هو ان يكون ملتزما لواجبات الشرع و مستحباته مجتنبا للمحرمات و المكروهات، و قال

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۷

....

أبو حنيفة يكفى فى العدالة ظاهر الإسلام و ان لا تعلم منه جرحة، و سبب الخلاف كما قلنا ترددهم فى مفهوم العدالة المقابلة للفسق إلخ» «۱».

فبعد اختلاف فقهاء المسلمين فى مفهوم العدالة أراد ابن ابى يعفور ان يسئل الامام عليه السّلام عما هو المراد منها عند أئمة أهل البيت عليهم السّلام فى قبال أبى حنيفة و نظرائه و لا ينافى ذلك قوله عليه السّلام: ان تعرفوه إلخ بتوهم ان المعروفية بين المسلمين طريق للعدالة لأنفسها لان المعرفية المأخوذة فى الجواب انما أخذت لأجل تعريف أصل العدالة و افادة حقيقتها.

مع انه يمكن ان يقال انه لا يلائم جعل الاشتهار بالستر و العفاف معرفا أيضا و انما الحقيق لو كانت الجملة معرفة للعدالة: أن يجعل نفس الستر و العفاف طريقا لها لا المعروفية بهما فتدبر.

بالجملة عرف الامام عليه السّلام: العدالة بمعروفية الرجل بين المسلمين بحيث يعرفوه، أو تعرفوه بالستر و العفاف و قد فسر الستر و العفاف بالحياء فالمراد بالستر هو الستر عن اللّه تعالى و الاستحياء منه، و هو صفة نفسانية يعبر عنها بالملكة، و الظاهر ان العفاف عطف تفسيرى للستر فيراد منه الاستحياء منه تعالى، لا انه أريد منه القوة الشهوية- اى الحالة المتوسطة بين الخمود و الشره- لأنه اصطلاح مستحدث خاص بعلماء الأخلاق فلا يحمل عليه ما ورد فى كلامه عليه السّلام.

و قوله عليه السّلام: و كف البطن و الفرج إلخ إشارة إلى الاجتناب عن المعاصى.

فاذا العدالة عبارة عن معرفة الرجل بالاستحياء منه تعالى بكف البطن و الفرج و اليد، و اللسان عما لا يحل.

و الضمير فى قوله عليه السّلام: تعرف باجتناب الكبائر إلخ راجع الى كف البطن و الفرج و اليد و اللسان.

فيكون المتحصل من قوله عليه السّلام ان تعرفوه الى قوله و الدلالة على ذلك: ان

(۱) بداية المجتهد و نهاية المقتصد ج ۲/ ۴۵۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸

....

العدالة عبارة عن استحياء الرجل منه تعالى باجتناب الكبائر التى اوعدها اللّه تعالى عليها النار بحيث صار صفة نفسانية و ملكة له.

و لازم ذلك زوال العدالة بارتكاب المعصية و ان بقيت الملكة الا انها مع بقاء الملكة تعود بالتوبة.

و قد أشرنا أن المعتبر فى الملكة هى الرادعة عن المعاصى إذا كانت بحد لو ابتلى بها على النهج المتعارف لتركها فى قبال الدواعى العادية فلا يراد بها المرتبة العالية منها بحيث لو ابتلى بها على خلاف العادة أيضا لتركها كما إذا ابتلى مثلا بامرئة جميلة فى الخلوة مع استجماع جميع ما له دخل فى رغبة النفس الى الزنا و عدم المانع لها بوجه.

و السر فی ذلک هو انه لا- تحصل تلک المرتبة إلا- للأوحدی من الناس مع کثرة ابتلاء الناس بالعدول فی العبادات و المعاملات فاعتبارها یستلزم تعطیل الأحکام المترتبة علیها، فنقطع بعدم اعتبار تلک المرتبة فی ترتب الأحکام.

و لا یخفی ان عدم مضریة صدور المعاصی الناشئة عن الدواعی الخارجة عن العادة لیس بمعنی بقاء العدالة مع صدورها ضرورة أن صدور المعصیة مناف للعدالة بل بمعنی بقاء الملکة مع صدورها بحیث تعود العدالة بمجرد التوبة، کما هو الشأن فی اعتبار المرتبة الدانیة من الملکة بعد ارتکاب المعصیة فتدبر.

و حیث ان إحراز ملکة الاستحیاء منه تعالی بالاجتناب عن الکبائر التی أوعد اللّه علیها النار بالعلم مشکل جدا فیلزم تعطیل الأحکام المترتبة علیها تصدی الإمام علیه السّلام لبیان الامارة علیها بقوله و الدلالة علی ذلک کله إلخ.

و معناه ان کل من کان ساترا لجمیع عیوبه بحیث یحرم علی المسلمین تفحص ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش خلف الساتر، بل یجب علیهم عند ذلک تزکیته و إظهار عدالته.

و حیث ان إحراز ساتریته للعیوب و القبائح یحتاج إلی معاشرة تامة فی جمیع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۹

....

الحالات أو أکثرها و هذه مما لا یتیّسر لغالب الناس تصدی الإمام علیه السّلام لذکر أمر سهل التناول لمعرفة ذلک فجعل تعاهد الرجل للصلوات الخمس و مواظبته علیهن و حفظ مواقیتهن بحضور جماعة المسلمین و عدم تخلفه عن جماعتهم فی مصلاهم الأمن علة.

فمن لم یکن له معاشرة مع شخص أصلا إلا فی أوقات حضور الصلاة مع الجماعة فیصح الحکم بعدالته مع الجهل بحاله.

و تخصیص الصلوات الخمس بین الواجبات بلحاظ موقعها الخاصة بین الواجبات بحیث قلما یمکن الاعتذار المقبول بترکها و اما غیرها فلم تکن بتلک المثابة و ذلک لان الحج مثلا مشروط بالاستطاعة المالیة و البدنیة و غیرهما فیمکن ان یتعذر الرجل بترکه بعدم القدرة علیه بنحو مقبول غالبا، و الصوم مشروط بشرائط منها الصحة و السلامة فیمکن ان یتعذر ترکه بالمرض و غیره من الاعذار غالبا، و الزکاة و الخمس و غیرهما من الأمور المالیة فیصح الاعتذار بترکها بعدم القدرة، و التمکن، و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر حیث یکون مشروطا بمعرفة المعروف و المنکر، و احتمال التأثیر الی غیر ذلک من الشرائط فیمکن ان یتعذر ترکها غالبا الی غیر ذلک من الواجبات.

أضف الی ذلک موقف عظیم الصلاة بین الواجبات بحیث صار قبولها مدار قبول سائر الواجبات، و جعلت عمود الدین، و أول ما یسئل عنه فی القیامة الصلاة و کان بحیث کما فی الخبر ان من لا یصلی لا صلاح له بین المسلمین.

و بالجملة موقعیة الصلاة و موقفها المخصوصة بین الواجبات واهمیة التعاهد للصلوات الخمس، و حفظ مواقیتهن بحضور جماعة المسلمین أوجبت جعل التعاهد علیها دلیلا علی العدالة.

و لک ان تحدس مما ذکرنا ان مرجع ما ذکره الامام علیه السّلام طریقا و امارة للعدالة إلی حسن الظاهر فمن کان ساترا لجمیع عیوبه بحیث لا یمکن اطلاع المسلمین علی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰

....

عیوبه- علی تقدیر فرضه- الا بالتفتیش و التفحص الذی یحرم علیهم، أو کان متعاهدا للصلوات الخمس بالحضور فی جماعتهم.

هذا ما تحصل لی فی فهم الخبر الشریف، و لعله بما ذکرنا یظهر ضعف ما أفید فی تفسیر الخبر الشریف، و لکن مع ذلک کله لا بأس

بالتعرض لبعض ذلک تتمیما للفائدة و تشحیذا للأذهان و بیان ما فیها.

بیان من العلامة الحائری فی المراد من خبر ابن ابی یعفور

اشارة

منها: ما أفاده العلامة الحائری قدس حاصله.

ان الظاهر من الخبر کونه بصدد بیان معرفة العدالة لا بیان مفهومها، و ظاهر السؤال عن طریق تشخیص العدالة ان یکون مفهومها معلوما معینا عند السائل لأنها عرفا هی الاستقامة و الاستواء، فإذا أطلق الشارع فلا یشک فی ان مراده هو الاستقامة فی جادة الشرع الناشئة من الحالة النفسانیة و هی التدین الباعث له علی ملازمة التقوی و حیث انه لم یکن لهذا المعنی اثر خاص و کاشف قطعی لکل أحد إلا نادرا ألجأ السائل الی ان یسئل طریقه عن الامام علیه السّلام، فان ترک المحرمات و فعل الواجبات و ان صارت خلقا و عادة لأحد، و لکن لا یعلم غیر اللّه فی الغالب انه من جهة الدیانة الواقعیة و الخوف من مخالفته تعالی أو من جهة أخری مثل کونه محبوبا عند الناس أو غیر مذموم أو غیر ذلک، و هذا بخلاف سائر الملکات کالشجاعة و السخاوة و أمثال ذلک فإنها تستکشف قطعا عند وجود آثارها الخاصة فأجاب علیه السّلام:

بالستر و العفاف و هذه العناوین المذکورة فی الجواب و ان کانت مشتملة علی الملکة، و لکن لا یدل علی الملکة الخاصة التی هی التدین و الخوف من عقوبة اللّه جلت عظمته فلا ینافی جعلها طریقا تعبدیا الی ثبوت العدالة.

فانقدح بذلک ما قد یتخیل ان العناوین المذکورة فی جواب السائل لاشتمالها علی بیان الملکة لا یمکن ان تکون طریقا إلی ثبوت العدالة بل هی عین مفهوم العدالة و لذا حمل قوله علیه السّلام علی المعرف المنطقی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۱

....

و الجواب ما ذکرنا و حاصله:

ان العناوین المذکورة و ان کانت مشتملة علی الملکة فإنه لا یقال رجل ستیر او عفیف إلا بالنسبة الی من کان الستر و العفاف ملکة له، و لکن لا تدل علی الملکة الخاصة الناشئة عن الدیانة، و الحکم بأن العدالة محققة مع وجود الأوصاف المذکورة لیس الأمن جهة التعبد.

ثم ان معرفة الشخص بالستر و العفاف، و انه تارک للقبائح علی وجه الإطلاق یحتاج إلی معاشرة تامة فی جمیع الحالات، و هذه مما لا یتفق لغالب الناس فجعل الشارع لذلک دلیلا و طریقا أخر:

و هو کونه ساترا لعیوبه بین أظهر الناس مع احتمالهم ارتکاب القبیح فی الخلوة فجعل الشارع ستره عیوبه فی الملاء طریقا و دلیلا علی کونه غیر مرتکب للقبیح مطلقا فیحکم بعدالته أیضا.

و جعل طریقا ثالثا أیضا نافعا لمن لیس له معاشرة مع شخص إلا فی أوقات حضور الصلاة مع الجماعة، فمن حضر جماعة المسلمین یحکم بعدالته و انه لا یرتکب القبائح الشرعیة مع الجهل بأحوال ذلک الشخص الحاضر فی جماعة المسلمین.

بل لحضور الشخص صلاة الجماعة ثلاث فوائد.

احداها: ان ترک الجماعة مع المسلمین بدون علة بحیث یعد إعراضا عنها من أعظم العیوب فمن ترکها کذلک لیس ساترا لعیوبه بل هو مظهر لها.

و الثانیة: انه من لم یحضر الجماعة لا دلیل لنا علی انه یصلی.

و الثالثة: ان حضوره للجماعة دليل شرعى على كونه تاركا لما نهى اللّه عنه و عاملا بكل ما أمر اللّه تعالى به و قد أشار الى كل واحد من الأمور فى الخبر فتدبر فيها «۱».

و لكن فيه: ان المترائى من السؤال بالنظر الابتدائى و ان كان يعطى كون

---

(۱) صلاة العلامة الحائرى/ ۳۵۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۲

....

السؤال عن الأمارة المعرفة للعدالة بعد العلم بتحققها الا ـ ان دقيق النظر فى الخبر كما ذكرنا يعطى كون السؤال عما هو المراد من العدالة عند أئمة أهل البيت عليهم السلام لما ذكرنا من اختلاف فقهاء المسلمين فى معناها هذا.

اشكال من العلامة البروجردى فى مقال العلامة الحائرى و دفعه.

يظهر من تقرير أستاذنا العلامة البروجردى (قدس) بعد اشكاله على العلامة الحائرى (قدس) بان كل ما ذكره خلاف ظاهر الخبر: انه لا معنى لجعل امارة لمعرفة العدالة و بيانها، ثم جعل امارة لتلك الامارة و معرفا لذلك المعرف لعدم الاحتياج الى جعل الأمارة المعرفة حينئذ أصلا فيكون جعلها لغوا، مع ان مجرد الحضور لجماعة المسلمين لا ينافى عدم كونه ساترا لعيوبه فكيف يجعل طريقا فى قبال الستر للعيوب «۱».

و لا يخفى: أن التأمل فى مقال العلامة الحائرى (قدس) يعطى بأنه لا يريد (قدس) جعل أمارة لمعرفة الامارة على العدالة، بل يريد انه جعل الشارع أمارات متعددة لبيان حقيقية العدالة بعضها أسهل من بعض فإن معرفة العدالة بالستر و العفاف و انه تارك للقبائح يحتاج إلى معاشرة تامة فى جميع الحالات و هذا لا يتفق لغالب الناس، فجعل امارة لتشخيص العدالة أسهل من سابقته و هو كونه ساترا لعيوبه بين أظهر الناس، ثم جعل طريقا ثالثا أسهل من سابقيه لمعرفة العدالة و هو حضوره جماعة المسلمين فتدبر.

و بما ذكرنا يظهر حال النقاش الأخير لأنه لم يرد قدس جعل امارة لستر العيوب حتى يتوجه عليه ما ذكره بل أراد انه جعل أمارة أسهل من سابقتها لمعرفة العدالة.

فتدبر.

و لكن يتوجه على العلامة الحائرى (قدس) كما فى التقرير: ان ظاهر الخبر بقرينة قوله عليه السّلام: و يكون منه التعاهد إلخ ان ستر العيوب و الحضور لجماعة المسلمين

---

(۱) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۷۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳

....

معا طريق و امارة على العدالة لا كل واحد منهما.

بيان من بعض الأساطين فى المراد بالعدالة فى الخبر

اشارة

و منها: ما افاده بعض الأساطين دام ظله و حاصله:

ان ظاهر قوله عليه السّلام: ان تعرفوه بعد قول السائل بم تعرف عدالة الرجل انه انما سئل عما يعرف و يستكشف به العدالة لأنه من البعيد ان يكون السؤال عن ماهيتها و حقيقتها لان المعرف المنطقى اصطلاح حدث بين المنطقيين فيكون وزان السؤال وزان قولنا بم يعرف الشيء الفلانى، أو الشخص المعين فان المراد بمثله فى المحاورات العرفية الدارجة هو السؤال عما ينكشف به الشيء و ما يدل عليه لا السؤال عن حده و رسمه.

أضف الى ذلك انه عليه السّلام لم يذكر فى الجواب ان العدالة هى الستر و العفاف بل قال ان تعرفوه بالستر و العفاف فجعل المعرف اشتهار الرجل و معروفيته بهما لا نفس الستر و العفاف، و من البديهى أن الاشتهار بهما ليسا بحقيقة العدالة و انما حقيقتها لو كانت الجملة معرفا منطقيا هو الستر و العفاف كما لا يخفى.

مع ان العفاف هو الامتناع عما لا يحل و هو من الأفعال الخارجية لا النفسانية فضلا عن ان يكون من الصفات النفسانية لان العفيف من لم يرتكب الحرام فى الخارج.

نعم ذكر علماء الأخلاق أن العفة من صفات النفس الا انه اصطلاح مستحدث بينهم و لا يمكننا حمل العفاف الواردة فى كلمات الأئمة عليهم السّلام عليه.

كما ان الستر يعنى التغطية و هى كناية عن عدم ارتكاب المحرمات فكان بينه و بينها حاجزا و غطاء فهو مثل العفاف من الأفعال الخارجية لا النفسانية فضلا عن ان يكون من الصفات النفسانية.

و اما قوله عليه السّلام: كف البطن و اليد و الفرج و غيرها من الأفعال المذكورة فى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴

....

الخبر فواضح لا خفاء فيه فضلا عن كونها من الصفات النفسانية ا ه «۱».

بيان مواقع النظر فى مقاله

توضيح النظر فيما افاده دام ظله يظهر بعد التأمل فيما ذكرناه فى توضيح الخبر الشريف و حاصله:

ان ظاهر الخبر بدوا و ان كان السؤال عن الأمارة المعرفة للعدالة الا ان مقتضى التأمل فى جواب الامام عليه السّلام حيث تعرض لبيان طريق إثباتها بعد الفراغ عن بيان ما هو المراد بالعدالة يعطى كون غرض السائل أيضا إرادة الأمرين.

و بالجملة لا نريد ان السؤال عن المعرف المنطقى حتى يكون قول الراوى بم تعرف العدالة؟ بصيغة المجهول من باب التفعيل حتى يتوجه عليه ما ذكره.

بل المراد ان سؤال ابن ابى يعفور انما هو عن مجرد ما أريد بالعدالة فى لسان أئمة أهل البيت عليهم السّلام فى قبال مثل أبى حنيفة و نظرائه.

و قد أشرنا ان قوله عليه السّلام: ان تعرفوه إلخ لا ينافى إرادة ما هو المراد من العدالة لأن المعرفية المأخوذة فى الجواب انما أخذت لأجل تعريف أصل العدالة و افادة ماهيتها.

مع انه يمكن ان يقال انه لا يلائم جعل الاشتهار بالعفاف و الستر معرفا للعدالة أيضا و انما الحقيق لو كانت الجملة معرفة للعدالة أن يجعل نفس العفاف و الستر المعروفية بهما.

و اما قوله ان العفاف و الستر من الأفعال الخارجیة ففیه انه کما أشرنا انه فسر الستر و العفاف بالحیاء فالمراد بالعفاف و الستر هو الستر عن اللّه تعالی و الاستحیاء منه تعالی و هو صفة نفسانیة کما لا یخفی.

ثم ان قوله ان المعرف المنطقی اصطلاح حدث بین المنطقیین غیر واضح ضرورة أن المنطق علی ما هو المعروف من المعلم الأول أرسطو فلم یکن حادثا بعد

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۶۴

....

الإسلام و الی ما ذکرنا یشیر الحکیم السبزواری.

ألفه الحکیم ارسطالیس میراث ذی القرنین القدیس

و مراد من یقول ان مراد الامام علیه السّلام بیان المعرف المنطقی للعدالة هو ما ذکرناه من کونه لبیان ما هو المراد منها فی الشریعة لا بیان حدها و رسمها المصطلح علیه فی المنطق فتدبر.

فظهر مما ذکرنا: ان العفاف و الستر، بل کف النفس و الفرج، و الید و اللسان لا یطلق علی الشخص الا من کان الحیاء و العفة حالة ثابتة له، و کان کف بطنه و فرجه و یده و لسانه عن المعاصی و القبائح کیفیة راسخة فی ذهنه، و یعبر عن هذه الحالة فی کلماتهم بالملکة فمن اجتنب عنها أحیانا بعد التوبة عن المعصیة، أو کان قریب العهد بالبلوغ و لم یبتل بعد بالمعاصی مع عدم حصول الملکة لهما لا یکون عادلا لعدم حصول الملکة له بل و لا فاسقا لعدم ارتکاب المعصیة.

و لک ان تتفطن بما ذکرنا ان عبارات الفقهاء فی تعریف العدالة و ان کانت مختلفة الا ان غرضهم واحد و الاختلاف انما هو فی التعبیر.

بیان من العلامة الشعرانی فی ان اختلاف عبارات الفقهاء فی تعریف العدالة انما هو فی مقام التعبیر

و لقد أجاد فی ذلک أستاذنا العلامة الشعرانی رحمه اللّه فی حاشیة الوافی فقال:

«ان عبارة الفقهاء و ان اختلفت فی تعریف العدالة لکن غرضهم منها واحد و قال فی کشف اللثام النزاع لفظی و هو حق و اختلافهم انما هو فی التعبیر و تعریف بعضهم اجمع و قیوده و احترازاته أظهر، و طرده و عکسه أوضح، و بعضهم سامح فلم یذکر بعض القیود لا لکونه غیر معتبر فی نظره، و أحسن التعاریف و اجمعها تعریف العلامة رحمه اللّه و غیره: بأنها کیفیة نفسانیة راسخة تبعث علی ملازمة المروة و التقوی، فإنه راعی شرائط التعریف المنطقی و ذکر الجنس العالی الذی وقعت العدالة تحته و هو الکیف من المقولات العشرة ثم قیده بقیوده و ان الکیف له أربعة أنواع فبین ان العدالة کیف نفسانی، و الکیف النفسانی أیضا نوعان راسخة تسمی بالملکة و غیر راسخة تسمی

....

حالا، ثم ذکر ان العدالة من النوع الأول و لما کانت الملکات أنواعا عدیدة بیّن فصلها الممیز عن غیرها.

و اما سائر التعریفات فلم یراعوا فیها الشرائط المنطبقة بهذا الوضوح و ان کان مرادهم ذلک قطعا مثلا من لم یعبر بالملکة النفسانیة و

قال العدالة هی الاجتناب عن الكبائر مثلا فليس مقصوده ان من اجتنب عنها اتفاقا، أو لقرب عهده بالبلوغ و عدم تنبهه للمعاصی مع عدم حصول ملكة راسخة فيه يكون عادلا.

و كذلك من لم يذكر المروة فی صفات العادل ليس مقصوده ان كل سفيه لا يعرف الحسن و القبح، أو بذی و قيح لا يلتزم باجتناب القبائح فهو عادل يصح الصلاة خلفه.

و الدليل علی صحة هذا التعريف تتبع موارد الاستعمال كسائر اللغات و الاصطلاحات كما ان علماء المعانی و البيان بعد تتبع موارد استعمال الفصيح و البليغ عرفوا ان الناس لا يطلقون هاتين الكلمتين الأعلی من له ملكة الإتيان بالكلام الخالی عن التنافر و التعقيد و ضعف التأليف المطابق لمقتضی الحال، كذلك عرف الفقهاء ان العادل و الورع، و المعروف بالستر و العفاف، و المتقی و من يثق بدينه، و أمثال ذلك لا يطلق فی عرف الناس المتشرعة و غيرهم الأعلی من له ملكة تبعثه علی فعل الواجبات و اجتناب الكبائر و مخالفات المروة فيحمل ما ورد فی الأحاديث من الألفاظ الدالة علی العدالة علی صاحب الملكة المذكورة» «۱».

فالإنصاف: ان تعريف المشهور بين المتأخرين و فی طليعتهم الفاضلين و الشهدين من ان العدالة كيفية نفسانية راسخة تثبت علی ملازمة التقوی، أو هی مع المروة لا غبار عليه و يمكن استفادته من الخبر الشريف.

أعراض بعض الأساطين عن تعريف المشهور غير وجيه

فعلی هذا لا وجه لإعراض بعض الأساطين دام ظله عن تعريف المشهور المذكور فی

---

(۱) هامش الوافی ج ۲ م ۹/ ۱۵۴

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۷

....

المتن و تعليقته عليه بقوله: «بل العدالة عبارة عن الاستقامة فی جادة الشرع و عدم الانحراف عنها يمينا و شمالا» بل هو كر علی ما فر كيف لا؟! و قد صرح كما فی تقرير بحثه «ان الاستقامة فی جادة الشرع يعتبر ان تكون مستمرة بأن تصير كالطبيعة الثانوية للمكلف فالاستقامة فی حين دون حين كما فی شهر رمضان، أو المحرم، أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة فی شیء فان المكلف لا يكون مستقيما بذلك فی الجادة و لا سالكا لها بداع الخوف أو رجاء الثواب» «۱».

و هل هذا الا عبارة اخری عن الملكة كما صرح بذلك فی تقريره الأخر قال:

«انه ظهر مما ذكرنا انه يمكن ان يكون مراد من فسرها بالملكة هو رسوخ الخوف فی النفس لا انها ملكة كملكة الشجاعة و الجود» «۲».

ذكر الملكة فی تعريف العدالة أوجب غموضا و انحرافا

و لا يخفی ان التعبير بالملكة أوجب غموضا فی النيل بحقيقة العدالة عند بعضهم و رأوا ان مقتضی التعبير بالملكة عدم صدور المعصية عن المتصف بها فيندر المتصف بالعدالة مع ترتب أحكام كثيرة عليها و لذا قالوا ان العدالة هی مجرد ترك المعاصی فعن الوحيد البهبهانی: «ان حصول الملكة بالنسبة الی كل المعاصی انما يكون فی غاية الندرة ان فرض تحققه و بديهی ان العدالة مما تعم به البلوی و تكثر اليه الحاجات فی العبادات و المعاملات فلو كان الأمر كما يقولون لزم اختلال النظام- مع ان القطع حاصل بأنه لم يكن فی زمان المعصومين صلّی اللّه عليه و آله علی هذا النهج.

أ لا ترى انه ورد فى ان إمام الجماعة إذا أحدث أو حدث له مانع أخر أخذ بيد أخر و اقامه مقامه».

و واقفة السيد الصدر فى محكى شرح الوافية و أوضحه بأن الوسط بين البلادة

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۵۸

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۲۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸

....

و الجربذة يسمى حكمة، و بين إفراط الشهوة و تفريطها هى العفة، و بين الظلم و الانظلام هى الشجاعة، فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية واحدة شبيهة بالمزاج و بعد حصولها يلزمها التقوى و المروة.

و هذه الصفة الحميدة تكون فى الأوحدى الذى لا يسمع الدهر مثله الا نادرا و الاحتياج إلى العدالة عام لازم فى كل طائفة من كل فرقة من سكان البر و البحر حفظا لنظام الشريعة ا ه.

و قد عرفت مما لا مزيد عليه انهم لم يريدوا بالملكة ما فى كلام العلمين فان ما ذكره السيد الصدر هى العدالة الأخلاقية حيث فسرها علماء الأخلاق بأنها ملكة يقتدر بها العقل العملى على تعديل القوى الثلاث من العاقلة و الشهوية و الغضبية على حسب ما يقتضيه العقل النظرى، و قد أشرنا بعدم اعتبارها فى العدالة التى هى موضوعة للأحكام الشرعية، بل المراد بها الحالة الثابتة فى النفس و هى حالة رسوخ الخوف من اللّه تعالى فى النفس باعثة على فعل الواجبات و ترك المحرمات، و هى ذات مراتب متفاوتة أعلاها مرتبة العصمة، و أدناها العدالة المعتبرة فى إمام الجماعة و قبول الشهادة و نحوها، و هى الحالة الباعثة فى الأحوال المتعارفة- و ان كانت بحيث يغلب عليها أحيانا فعل المعصية أو ترك الواجب إذا كان مقتضيهما أقوى منهما- فلا ينافى ملكة العدالة فعل كبيرة أو ترك واجب على سبيل الاتفاق إذا ندم على فعل المعصية و ترك الواجب و تاب.

هذا كله بالنسبة إلى خبر عبد اللّه بن ابى بعفور.

أخبار أخر تدل على اعتبار العدالة فى الشاهد

و هنا أخبار أخر تدل على اعتبار العدالة فى الشاهد نشير إلى جملة منها.

كخبر مسمع بن عبد الملك عن ابى عبد اللّه عليه السّلام:

ان أمير المؤمنين عليه السّلام كان يحكم فى زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان و شهد له الف بالبراءة يجيز شهادة الرجلين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹

....

و تبطل شهادة الألف لأنه دين مكتوم «۱».

و خبر زيد بن على عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام قال:

سئل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن الساحر فقال إذا جاء رجلان عدلان فيشهدان عليه فقد حل دمه «۲».

و خبر محمد بن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى شهادة المملوك.

إذا كان عدلا فإنه جائز الشهادة ان أول من رد شهادة المملوك عمر بن خطاب الخبر «۳» و خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد

اللّه علیه السّلام قال:

قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا بأس بشهادة المملوک إذا کان عدلا «۴».

و خبر حماد بن عثمان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

لا تقبل شهادة النساء فی رؤیة الهلال و لا یقبل فی الهلال الا رجلان عدلان «۵».

و بالإسناد مثله الا انه قال و لا فی الطلاق الا رجلان عدلان «۶».

و خبر داود بن الحصین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث طویل قال:

لا یجوز شهادة النساء فی الفطر الا شهادة رجلین عدلین «۷».

و فی خبر آخر له عن ابی عبد اللّه علیه السّلام.

ان اللّه أمر فی الطلاق بشهادة رجلین عدلین فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد. و کان أمیر المؤمنین یجیز

---

(۱) الوسائل باب ۵۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۵۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۳) الوسائل باب ۲۳ من أبواب الشهادات ح/ ۳

(۴) الوسائل باب ۲۳ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۵) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۱۷

(۶) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۱۷

(۷) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۳۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰

....

شهادة المرأتین فی النکاح عند الإنکار و لا یجیز فی الطلاق الا شاهدین عدلین الخبر «۱».

و عن تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال فی قوله تعالی.

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجٰالِکُمْ «۲» قال لیکونوا من المسلمین منکم فان اللّه انما شرف المسلمین العدول بقبول شهادتهم و جعل ذلک من الشرف العاجل لهم و من ثواب دنیاهم «۳».

و خبر عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام.

فی رجل شهد علی شهادة رجل فجاء الرجل فقال انی لم اشهد قال: تجوز شهادة أعدلهما و ان کانت عدالتهما واحدة لم تجز شهادته «۴».

و نحوه خبره الأخر و خبر ابن سنان «۵».

الی غیر ذلک من الاخبار.

و قد ورد اخبار ذکر فیها لقبول الشهادة عناوین أخر کعنوان الخیّر، و العفیف و الصائن، و الصالح، و الستر، و العفاف الی غیر ذلک.

کخبر عمار بن مروان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام. «۶»

فی الرجل یشهد لابنه و الابن لأبیه و الرجل لامرأته فقال:

---

(۱) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۳۵

(۲) البقرة: ۲/ ۲۸۲

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲۲

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۶) الوسائل باب ۴۶ من أبواب الشهادات ح/ ۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۱

....

لا بأس بذلك إذا كان خيّرا «۱».

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام قال:

لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا «۲».

و خبر عبد الكريم بن ابى يعفور عن ابى جعفر عليه السّلام قال:

تقبل شهادة المرية و النسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر و العفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاء و التبرج الى الرجال فى أنديتهم «۳».

و خبر السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام:

ان شهادة الأخ لأخيه يجوز إذا كان مرضيّا و معه شاهد أخر «۴».

و فى خبر قاسم بن سليمان فى شهادة القاذف إذا تاب.

فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: كان ابى يقول إذا تاب و لم يعلم منه الا خيرا تجوز شهادته قال نعم الخبر «۵».

و خبر علاء بن سيابة عن ابى عبد اللّه عن ابى جعفر عليهما السّلام.

قلت فالمكارى و الجمّال و الملاح فقال و ما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء «۶».

الى غير ذلك من الاخبار.

و المتحصل من مجموع هذه الاخبار بعد إرجاع بعضها الى بعض هو الذى استفدناه من صحيح عبد اللّه بن ابى يعفور فان الخيّر هو الذى يكون له ملكة إتيان الخيرات، و لا يقال للرجل انه خيّر إلا إذا استمر منه عمل الخير، و الصائن هو الذى

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۹

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۰

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲۰

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۹

(۵) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۶) الوسائل باب ۳۴ من أبواب الشهادات ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۲

....

له ملكـة ترك المعاصـى مع وجود المقتضـى للارتكاب و العفيف الصائن هو الـذى تكون له ملكة العفة و الحياء و الصـيانة و الامتناع عما لا يحل.

ذكر اخبار توهم خلاف ما ذكرنا و دفعه

و قد ورد اخبار توهم خلاف ما ذكرناه فى الشاهد فإن أمكن إرجاعها الى ما ذكرنا فبها و الا فيحمل على التقية، أو يؤل.

كخبر عبد اللّه بن مغيرة قال:

قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام رجل طلق امرأته و استشـهد شاهـدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة و عرف بالصـلاح فى نفسه جازت شهادته «۱».

و خبر صالح بن عقبة عن علقمة قال:

قال الصادق عليه السّلام و قد قلت له يا بن رسول اللّه عمن تقبل شـهادته و من لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الإسـلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادة الأنبياء و الأوصـياء لأنهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و ان كان فى نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية اللّه داخل فى ولاية الشيطان «۲».

و خبر محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام قال:

لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم فى حقوق الناس «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۵

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۲، ص: ۴۳

....

الى غير ذلك من الاخبار.

فإن قوله عليه السّلام فى خبر ابن المغيرة، حيث لم يكتف بقبول شهادة الناصبيين أوردها و لكن قال: «ان من ولد على الفطرة و عرف بالصـلاح جازت شـهادته» و هو يـدل بوضوح على ان شـرط قبول الشـهادة معروفيـة الشاهـد بالصـلاح، فيكون قوله هذا كناية على ان النـاصب لاـ صـلاح له، و لعـل عـدم التصـريح برد شـهادة النـاصبى لجهـة أو جهـات كـانت فى مقال الامام عليه السّلام، و واضـح ان المعروفية بالصلاح امارة غالبة على وجود ملكة العدالة فيكون من الاخبار المتعرضة لطريق العدالة كما سنشير إليها فارتقب.

و ان شـئت قلت ان الظـاهر منه جواز شـهادة كـل من ولـد على الفطرة و لم يعلم خروجه عنهـا بحيث كان مقتضـى الاستصـحاب بقائه عليها، و كان معروفا بالصلاح فى نفسه، و واضح ان الناصبى خارج عن الفطرة، و غير صالح فى نفسه.

فان تم ما ذكرنا فهو و الا فيحمل الخبر على التقية.

و ظاهر خبر صالح بن عقبة يدل على ان من ولد على فطرة الإسـلام تقبل شهادته فيستفاد منه ان المسلم تقبل شهادته مطلقا الا إذا علم منه الفسق، و هو خلاف أكثر أخبار الباب فيحمل صدر الخبر على كونه بصدد بيان الطريق إلى العدالة لا العدالة نفسها.

و ربما يستظهر من ذيل الخبر اعتبار كون الرجل معروفا بالعدالـة و الستر كما دل عليه خبر ابن ابى يعفور المتقـدم لا مجرد عـدم رؤية الذنب منه و عدم شهادة الشاهدين عليه و الا فيصير الخبر غير معمول به.

قال أستاذنا العلامة الشعرانى فى ذيل الخبر:

«الحق تأويـل هـذا الخبر بما لا ينافيه مثل ان يكون المركوز فى ذهن السائل من العدالـة كون الرجل فى أعلى مـدارج الزهـد و التقوى بان لا يحتمل فى حقه ترك أوامر اللّه تعالى أصلا و هو مقام المعصومين عليهم السّلام و العلم بالعدالة لا ينافى صدور

....

صغيرة منه كما ان الجود و الكرم لا ينافى احتمال المنع فى بعض أوقات الغضب» «۱» هذا كله فيما يتعلق بالعدالة نفسها.

الأخبار الدالة على ما يكون امارة على عدالة الشاهد

و هناك اخبار تدل على ما يكون امارة على عدالة الشاهد.

كصدر خبر ابن العلقمة المتقدم أنفا فلاحظ «۲».

و خبر يونس عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سئلته عن البينـة أو أقيمت على الحق أ يحل للقاضـى ان تقضـى بقول البينـة فقال خمسـة أشـياء يجب على الناس الأخذ بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح، و الذبائح، و الشهادات و الأنساب فإذا كان ظاهر الرجل مأمونا جازت شهادته و لا يسئل عن باطنه «۳».

أفيـد انه يحتمل ان يكون المراد بكونه مأمونا، المأمونيـة فى مقام أداء الشـهادة فإن كان مأمونا عن الكذب فيها، كما يحتمل ان تكون المراد المأمونية المطلقة بأن كان مأمونا ظاهرا عن ارتكاب المعاصى مطلقا.

و خبر علاء بن سيابة قال:

سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق «۴».

ظاهره عدم كون اللعب بالحمام فى نفسه موجبا للفسق.

و خبر إبراهيم بن زياد الكرخى عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السّلام قال:

من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليلة فى جماعة فظنوا به خيرا و أجيزوا شهادته «۵».

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ذيل ح/ ۱۳- ۳

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ذيل ح/ ۱۳- ۳

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ذيل ح/ ۱۳- ۳

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۶

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۲

....

و خبر أحمد بن عامر الطائى عن أبيه عن الرضا عن آبائه عن على عليهم السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غیبته «۱».

و قریب منه خبر عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام «۲».

و خبر حریز عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

فی أربعة شـهدوا علی رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان و لم یعدل الآخران فقال إذا کانوا أربعة من المسلمین لیس یعرفون بشهادة الزور أجیزت شهادتهم جمیعا إلخ «۳».

الی غیر ذلک من الاخبار.

هذا ما یتعلق بعدالة الشاهد.

اعتبار عدالة إمام الجماعة من منفردات الإمامیة

اشارة

و اما بالنسبة الی امام الجماعة فاعتبار العدالة فیه کأنه من منفردات الإمامیة و لکن لم یکن فی اخبار الباب لفظة العدالة.

موقف الاخبار فی اعتبار عدالة إمام الجماعة

نعم ورد فی خبر علی بن راشد عن أبی جعفر علیه السّلام.

لا تصل الا خلف من تثق بدینه «۴».

و خبر فضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال.

لا صلاة خلف الفاجر «۵».

و خبر سعد بن إسماعیل عن أبیه قال:

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۵

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۶

(۳) الوسائل باب ۴۰ من أبواب الشهادات ح/ ۱۸

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۹- ۸- ۵

(۵) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۹- ۸- ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۶

....

قلت للرضا علیه السّلام رجل یقارف الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلی خلفه؟ قال لا «۱».

و خبر ابی عبد اللّه السیاری صاحب موسی و الرضا علیهما السّلام «۲» قال:

قلت لأبی جعفر قوم من موالیک یجتمعون فتحضـر الصـلاة فیقدم بعضـهم فیصـلی بهم جماعة فقال إذا کان الذی یؤم بهم لیس بینه و بین اللّه طلبة فلیعمل «۳».

و ما رواه الشهید فی الذکری عن الصادق علیه السّلام:

ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال لا صلاة لمن لا یصلی فی المسجد مع المسلمین الا من علة و لا غیبة الا لمن صلی فی بیته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعة المسلمین سقطت عدالته و وجب هجرانه و ان رفع الی امام المسلمین أنذره و حذره و من لزم جماعة المسلمین حرمت علیهم غیبته و ثبتت عدالته «۴».

الی غیر ذلک.

فقد ظهر مما ذکرنا انه لیس فی شیء من الاخبار الواردة فی باب الجماعة ما یدل علی اعتبار العدالة بعنوانها فی إمام الجماعة بل الوارد فیه النهی عن الصلاة خلف الفاسق، أو من لا نثق بدینه، أو مقارف الذنوب، و نحو ذلک من العناوین.

نعم ورد الصلاة خلف من تثق بدینه، أو من لم یکن بینه و بین اللّه طلبة، و هما غیر عنوان العدالة.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱۰.

(۲) قال أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) کما فی نهایة التقریر ج ۲/ ۲۷۹ «ان توصیفه بأنه صاحب موسی و الرضا علیهما السلام لا یلائم مع ما فی رجال النجاشی فی ترجمة الرجل الذی اسمه أحمد بن محمد بن سیار: من انه کان من کتاب ال طاهر فی زمن ابی محمد علیه السّلام».

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱۲

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج‌۲، ص: ۴۷

....

و لکن کما أفید یمکن ان یستفاد اعتبارها فی إمام الجماعة من اعتبارها فی الشاهد بملاحظة عدم الفرق بینه و بین إمام الجماعة من هذه الجهة.

مع ان النهی عن الصلاة خلف الفاسق یکفی فی ذلک لوضوح التقابل بین الفسق و العدالة بین المتشرعة تقابل التضاد أو غیره، فالنهی عن الصلاة خلف الفاسق یرجع الی مانعیة الفسق و اعتبار العدالة فی إمام الجماعة «۱».

أضف الی ذلک تسالم الأصحاب علی اعتبارها فیه و انه مما انفردت به الإمامیة إذا أحطت خبرا بما ذکرنا بعد إرجاع بعضها الی بعض تعرف العدالة المعتبرة شرعا فی الموارد المختلفة و انها عبارة عن ملکة، أو حالة نفسانیة باعثة علی التقوی من الإتیان بالواجبات و ترک المحرمات.

و تعرف ضعف سائر الأقوال فی المسئلة فی باب العدالة و لعلها نشأت عن النظر البدوی الی بعض هذه الاخبار.

و لعله لذا ذهب بعض الی ان العدالة هی الحسن الظاهر و لم یتفطن انها بصدد بیان ما هو الامارة للعدالة لا بیان ماهیتها و حقیقتها، کما ان من ذهب الی أنها مجرد الإسلام مع عدم ظهور الفسق لعله نظر الی خبر ابن المغیرة حیث قال علیه السّلام کل من ولد علی الفطرة أجیزت شهادته.

فلا یهمنا التعرض لسائر الأقوال و الدخول فی النقض و الإبرام مع قائلیهما بعد ما اتضحت حقیقة الحال.

و ان أبیت عن معرفة حقیقة العدالة و ما هو المراد منها من اخبار الباب التی فی طلیعتها خبر ابن ابی یعفور الوارد فی بیان حقیقة العدالة و ما هو المراد منها و لکن لا ینبغی الإشکال فی أخذ عنوان العدالة موضوعة للاحکام و الآثار فی الشریعة المقدسة و کل عنوان مأخوذ فی لسان الشریعة إذا لم یکن له بیان من الشارع یحمل علی المعنی العرفی منه، و واضح انه کما ذکرنا و افاده بعض

الأساطين دام ظله ان العدالة

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج‌۲، ص: ۴۷

---

(۱) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۷۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۲، ص: ۴۸

....

بحسب معناها العرفى هى الاستقامة فى جادة الشريعة و عدم الانحراف عنها يمينا و شمالا حسبما فصله «۱».

الاستقامة فى جادة الشريعة عبارة أخرى عن الملكة أو الحالة أو ما أشبه ذلك

و لعمر الحق ان مجرد الاستقامة من دون ان يكون ذلك منه حالة ثابتة و كيفية راسخة فى النفس لا تعد عدالة، و لا تطلق العدالة على من يكون كذلك بل لا بد و ان يكون الرجل ذا حالة و كيفية بحيث يكون ذلك منه كالطبيعة الثابتة له.

فالإنصاف ان التعبير بالاستقامة فى الجادة مساوق للتعبير بالملكة أو الحالة أو ما أشبه ذلك فالنزاع لفظى.

و قد صرح بعض الأساطين دام ظله انه لا بد و ان تكون الاستقامة مستمرة كالطبيعة الثانوية للإنسان حتى يصدق انه مستقيم فإن الاستقامة فى بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة كما أشرنا و احتملنا ان يكون هذا هو المراد بالملكة فى كلام من اعتبرها فى العدالة فإن بذلك ترتفع المخاصمة من البين و تقع المصالحة بين الطرفين «۲».

ينبغى التنبيه على أمور

الأمر الأول: فى حكم اشتراط المروة فى العدالة

اشارة

ربما يعتبر فى العدالة التحرز عن منافيات المروة و قد عرفت عن العلامة و من تأخر عنه تقييد الملكة النفسانية بالبعث على ملازمة التقوى و المروة، و هو المشهور بين المتأخرين بل قد يقال كما تقدم اعتبارها من كل منهم و ان لم يصرحوا به فى التعريف و لذا ترى الماتن (قدس) لم يأخذها فى تعريف العدالة هنا و قد أخذها فى تعريفها فى كتاب الصلاة.

---

(۱) لاحظ التنقيح ج ۱/ ۲۵۹۱.

(۲) التنقيح ج ۱/ ۲۷۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۲، ص: ۴۹

....

و اما القـدماء فقـد يقال انه لم يظهر منهم اعتبارها الا ما يلوح عن الشيخ فى المبسوط حيث ذكر ان العدالـة فى اللغة ان يكون الإنسان متعادل الاجزاء متساويا فى الشريعة من كان عدلا فى دينه و فى مروته عدلا فى أحكامه.

و اما كلام غيره ممن تقدم عن العلامة فقد يقال انه لا دلالة فيه على اعتبارها بل و لا اشـعار على ذلك، بل ربما اسـتظهر عدم اعتبارها من بعض العبائر فعن ابن حمزة فى موضع من الوسـيلة ان العدالة فى الدين الاجتناب عن الكبائر، و عن المفيد فى المقنعة ان العدل من كـان معروفا بالـدين و الورع و الكف عن محارم اللّه، و عن ابن إدريس حـد العـدل هو الـذى لا يخل بواجب و لا يرتكب قبيحا، فان ظاهر العبارة حصر العدالة فيما ذكر.

فما عن نجيب الدين نسبة اعتبارها الى العلماء بل عن الحويزى الإجماع على اعتبارها غير وجيه.

الا ان يقال ارادة ذلك من كل أحد و ان أهمل بعضهم ذكرها.

و القائلون باعتبارها أعم من ان يكون فى الكاشف، أو المنكشف، أو اعتبارها فى الكاشف دون المنكشف، أو اعتبارها فى الكاشف و المنكشف معا، حكى الأخير عن حجة الإسلام الشفتى الأصفهانى (قدس).

و المراد باعتبارها فى الكاشف اعتبارها فى حسن الظاهر الكاشف عن العدالـة كما ان المراد باعتبارها فى المنكشف اعتبارها فى معنى العدالة.

و كيف كان توضيح الحال يستدعى البحث فى موردين الأول فى معنى المروة و الثانى فى وجه اعتبارها.

المورد الأول معنى المروة المعتبرة فى العدالة

قد يقال: ان المروة أصـلها على فعولة، قلبت الهمزة و أو فأد غمت فيها و هى لغة كما عن جملة من اللغويين بمعنى الرجولية أو كمالها و ربما يقال: انها

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۰

....

بمعنى الإنسانيـة، لاـن مادتهـا، المرء و هـو بمعنى الإنسـان، يطلـق على المـذكر و المـؤنث كـالمراء و المراءة، و فسـرت فى الاخبـار باستصـلاح المـال، و بإصـلاح المعيشـة، و بوضع الرجـل خوانه بفنـاء داره، و بتلاـوة القرآن و عمـارة المساجـد، و اتخـاذ الإـخوان فى الحضر، و بذل الزاد، و حسن الخلق، و المزاح بغير معاصى اللّه فى السفر «۱».

و هذه الأمور- كما أفيد- كلها محاسن اخلاقية لا تكون دخيلة فى العدالة الشـرعية و لم يردها الفقهاء أيضا «۲» لأنهم فسروها بالتجنب عن الأـمور الدنيـة، أو عمـا لاـ يليق بأمثـاله من المباحـات، أو عمـا يسـقط العزة عن القلوب، و يـدل على عـدم الحياء و عـدم المبالات بمحـاسن الأخلاـق كالأكـل فى السوق لغير السوقى، و كشف الرأس فى المجـالس، و مـد الرجـل بين النـاس و أمثـال ذلـك حتى ان بعضهم عبر عن العدالة بالاستحياء عن الخالق و المخلوق و الاستقامة على جادتى الشرع و العرف.

و قد يقال: ان المراد بمنافيات المروة: أن يفعل ما تنفر عنه عادة، و تختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمنة و الأمكنة «۳».

و قد يقال: كما فى المتن من كتاب الصلاة ان منافيات المروة تدل على عدم مبالاة مرتكبها بالدين.

و يظهر من أستاذنا العلامة الشعرانى (ره): ان مرتكب منافيات المروة إما ماجن و قيح لا يبالى بما يقال فيه و لا يلتزم بالحسن و القبح،

و اما سفیه ضعیف العقل لا یعرف الحسن من القبیح، و علی کل حال فهو صاحب صفهٔ مذمومهٔ عند الشارع ورد ذم أصحاب هذه الصفات و النهی عن معاشرتهم و الاعتماد علیهم فی الأمور «۴».

---

(۱) لاحظ باب معنی الفتوهٔ و المروهٔ من کتاب بحار الأنوار باب ۵۹ من أبواب کتاب الآداب و السنن ج ۷۶/ ۳۱۱

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۴۸

(۳) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۲

(۴) هامش الوافی ج ۲ م ۹/ ۱۵۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۱

المورد الثانی الوجوه التی یذکر لاعتبار المروهٔ فی العدالهٔ و ذکر بعض المناقشات فیها و دفعه

اشارهٔ

یستدل لاعتبار المروهٔ فی العدالهٔ بوجوه.

الوجه الأول: فقرأت من خبر ابن ابی یعفور

منها: قوله علیه السّلام: ان تعرفوه بالستر و العفاف.

بتقریب ان یکون المراد ان تعرفوه بملکهٔ نفسانیهٔ و هیئهٔ راسخهٔ فی النفس بحیث تمنع لأجل الاستحیاء من اللّه تعالی عن ارتکاب القبائح الشرعیهٔ و العرفیهٔ و بالجملهٔ ان یکون المراد منه الستر عن العیوب الشرعیهٔ و العرفیهٔ.

و منها: قوله علیه السّلام: کف البطن و الفرج و الید و اللسان.

بتقریب ان منافیات المروهٔ غالبا من شهوات الجوارح فیستفاد منه ذلک.

و بالجملهٔ المراد کف هذه الأعضاء عن مشتهیاتها التی یذم علیها شرعا و عرفا.

و منها: قوله علیه السّلام: و الدلالهٔ علی ذلک کله إلخ:

بتقریب ان ستر جمیع العیوب لا یکاد یحصل الا بالاجتناب عن العیوب الشرعیهٔ و العرفیهٔ و ارتکاب منافیات عیوب عرفیهٔ الا ان یقال ان ستر جمیع العیوب و ان کان یعم العیوب العرفیهٔ أیضا إلا انه بقرینهٔ تصریح صدر الخبر بدخالهٔ خصوص الاجتناب عن الکبائر فی حقیقهٔ العدالهٔ یراد به خصوص ما أشیر إلیه فی الصدر و هو العیوب الشرعیهٔ فیشکل تعمیمهما للعیوب العرفیهٔ.

و لا یخفی ان الاستدلال بالفقرتین الاولتین ظاهر فی إرادهٔ التحرز عن منافیات المروهٔ فی المنکشف، کما انه علی الفقرهٔ الأخیرهٔ ظاهر فی إرادهٔ اعتبارها فی الکاشف هذا.

و لکن ربما یناقش فی الاستفادهٔ فان المنصرف من الستر و العفاف فی الفقرهٔ

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۲

....

الأولی بلحاظ صدوره من الشارع العیوب الشرعیهٔ لا غیر فیکون المراد بالستر و العفاف الخوف و الحیاء عنه تعالی.

و بالجملة بمناسبة الحکم و الموضوع و ان الملقی هو الامام علیه السّلام قرینة متصلة ظاهرة فی صرفها الی العیوب و النقائص الشرعیة. و کذا المراد بکف البطن و الفرج، و اللسان، و الید خصوص الکف عن معاصی اللّه لا مطلق مشتهیاتها، و کذا المراد بکونه ساترا لعیوبه علی الظاهر ساتریته لخصوص ما یعد منقصة و عیبا فی الشرع و هو المعاصی لا مطلق النقائص.

و ان کان فی نفسک فی استظهار الانصراف شیئا فبقرینة بعض النصوص الظاهرة فی حصر القادح فی العدالة بارتکاب الذنوب و المعاصی یتعین حمل العیوب علی خصوص العیوب الشرعیة التی عبارة عن المعاصی.

و ذلک کقوله علیه السّلام فی خبر صالح بن علقمة:

فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و ان کان فی نفسه مذنبا «۱».

و بالجملة قوله علیه السّلام فمن لم تره بعینک إلخ حاکم علی جمیع ذلک و یکون مفسرا للعیوب المذکورة فی الخبر.

و لکن رده سیدنا العلامة الخوانساری دام ظله: «بان انصراف العیوب الی ما یعد منقصة فی الشرع محل تأمل أ لا تری انه إذا قال المولی لا تتعرض لعیوب الناس فهل یقبل دعوی الانصراف الی ما یعد منقصة فی الشرع، کما انه لو قیل فی مدح أحد أنه ستیر عفیف فهل ینصرف الی الستر و العفاف بالنسبة إلی خصوص المحرمات و اما التمسک بمثل روایة علقمة فمع عدم الاشکال من جهة السند ففیه الاشکال من جهة ظهور التعارض کما سبق و لا مجال للحکومة فإن ظاهر الأدلة السابقة اعتبار

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۳

....

الوثاقة بالدیانة و اعتبار العدالة مع بیان الطریق من اجتناب الکبائر و ستر العیوب و الکف و مواظبة الصلوات الخمس فمع کفایة ما فی روایة علقمة ما الفائدة فیما ذکر و ما الداعی إلی التفصیل المذکور.

نعم یمکن الخدشة فی الاستدلال بما ذکر علی اجتناب ما ینافی المروة فإن ظاهر الصحیحة اعتبار ستر العیوب فی معرفة العدالة و سترها غیر الاجتناب عنها بل صدق الستر فیما کان شیء فی الواقع و ستر عن الغیر و مع فرض ظهور سائر الفقرات فی اعتبار الاجتناب تقع المعارضة فلا یبقی للصحیحة ظهور فیما ذکر» «۱».

قلت: و لمزید النظر فی روایة علقمة نذکر ما أفاده أستاذنا العلامة الشعرانی رحمه اللّه «ان روایة علقمة تدل علی ان الأصل العدالة و تقبل شهادة المسلم مطلقا الا إذ أعلم منه الفسق، و مقتضی الأصل و أکثر الأخبار عدم کفایة ذلک فالحق تأویل هذه الروایة بما لا ینافیها مثل ان یکون المرکوز فی ذهن السائل من العدالة کون الرجل فی أعلی مدراج الزهد و التقوی بان لا یحتمل فی حقه ترک أوامر اللّه تعالی أصلا و هو مقام المعصومین علیهم السّلام، و العلم بالعدالة لا ینافی احتمال صدور صغیره منه کما ان الجود و الکرم لا ینافی احتمال المنع فی بعض أوقات المعصیة» «۲».

بقی الکلام فی خدشته دام ظله فی الاستدلال بالصحیحة فقد عرفت ان قوله علیه السّلام ان یکون ساترا لجمیع عیوبه إلخ بصدد بیان طریق معرفة العدالة لا- بیان ماهیتها، و المراد منه ان من لم یرتکب معصیة و قبیحا فی الظاهر و أندیه الرجال بحیث یحرم علی المسلمین تفتیش ما ورائه و یجب علیهم تزکیته یحکم بعدالته فی مرحلة الظاهر و لو کان فی الواقع مرتکبا إیاها فلا معارضة بین الفقرات.

فظهر ان استفادة ترک منافیات المروة فیما أرید من العدالة فی الصحیحة غیر بعیدة.

(۱) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۳

(۲) الوسائل ج ۱۸/ ۲۹۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۴

....

ان قلت: ليس المراد بـالعيوب العيوب العرفيـة قطعـا إذ ربمـا يعـد (و العيـاذ بـاللّه) الايمان باللّه و رسوله و ترک المعاصـى و الاشـتغال بالطاعات عيبا عند العرف لا سيما عند بعض أهل زماننا.

كمـا ان عـدم مبالات الإنسان بالأمور المتعارفـة بين الناس و عـدم اسـتحيائه من غير اللّه لا دلالـة على عـدم اسـتحيائه من اللّه لأنه ربما يكون الإنسان مسـتغرقا فى ذات اللّه قاصـراً همه فيما يرجع الى النشأة الآخرة الباقيـة فلا يبالى بما هو ممـدوح، أو مـذموم لـدى أرباب الدنيا فلا تلازم بين عدم مبالاته بالأمور المتعارفة و عدم استحيائه من اللّه تعالى.

قلت: المراد بـالعيوب العرفيـة مـا تعـد عيوبـا فى عرف المتشـرعة فتريهم يعـدون بعض الأعمـال و الأفعـال عيبـا مع انه لم ينهى عنه فى الشريعة و لم يحرم من قبله.

أضف الى ذلـک ان ارتکـاب بعض منافيـات المروة غير منـاسب للإنسـان بـل يكون هتكـا فى حقه كتقبيـل العالم زوجته فى ملاء من المحـارم فـإنه يعـد هتكـا فى حقه و يوجب سـقوطه عن الانظـار فيحرم ارتكـابه لأنه كما يحرم على المكلف هتک غيره من المؤمنين كذلک يحرم عليه هتک نفسه لأنه أيضا مؤمن محترم فتدبر.

الوجه الثانى: لاعتبار المروة فى العدالة:

ما يقال ان العدالة عرفا و لغة الاستواء و الاستقامة، و غير المبالى مما يستنكر عرفا لا يعد من أهل الاستقامة «۱».

و ربما يناقش ان المراد بالعدالة بمناسبة الحكم و الموضوع الاستقامة و الاستواء فى الشريعة المطهرة لا مطلق الاستقامة «۲».

و لكن يظهر ضعفه مما ذكرنا فى ذيل خبر ابن ابى يعفور فراجع و تأمل.

الوجه الثالث:

ان من لم يخجل من الناس و لم يسـتحى من غير اللّه بان لم يبال بالنقائص العرفية لم يخجل و لم يستحى من اللّه تعالى أيضا لأن عدم مبالاته بتلک

(۱) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۲

(۲) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۵

....

الأمور يكشف عن أنه لاحياء له من اللّه تعالى.

ربمـا يناقش بأنه لا ملازمـة بينهما لأنه قـد يكون عـدم استحيائه بما فى أيـدى الناس بلحاظ كونه متفانيا فى اللّه و فى أمور الآخرة فلا

یبالی بما هو ممدوح أو مذموم لدی الناس فمعه کیف یکون عدم مبالاته بالأمور المتعارفة بین الناس کاشفا عن عدم خجله و استحیائه من اللّه تعالی.

و لکن أشرنا ان المراد بالأمور الدراجة ما هو المتعارف فی عرف المتشرعة فمن لم یستحی و لم یخجل مما علیه عرف المتشرعة یلازم عدم استحیائه من اللّه تعالی فتدبر.

استعجاب بعض الأساطین لاعتبار المروة فی العدالة و دفعه

بقی الکلام فی استعجاب بعض الأساطین دام ظله من القائلین بمضریة ارتکاب خلاف المروة فی العدالة مع کونه مباحا و عدم قدح ارتکاب المعصیة الصغیرة عندهم «۱».

و فیه: ان الاستعجاب مع مساعدة الدلیل غیر ظاهر، مع ان المراد بخلاف المروة کما تقدم لیس کل ما یخالف العرف و العادة بل المراد ما لا یناسب المرتکب و یعد منقصة دینیة فی حقه، و ربما یعد ذلک هتکا فی حقه: و قد عرفت من الأستاذ الشعرانی ان مرتکب منافیات المروة إما ماجن و قیح لا یبالی بما یقال فیه و لا یلتزم بالحسن و القبح، و اما سفیه ضعیف العقل لا یعرف الحسن من القبیح.

و علی کل فهو صاحب صفة مذمومة عند الشارع و قد ورد ذم أصحاب هذه الصفات و النهی عن معاشرتهم و الاعتماد علیهم فی الأمور ا ه «۲».

فتحصل انه لا یبعد اعتبار المروة فی العدالة خصوصا فیما إذا استلزم هتک مرتکب خلاف المروة.

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۷۸.

(۲) هامش الوافی ج ۲ م ۹/ ۱۵۵۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۶

....

و ان کان مع ذلک فی خاطرک شیئا و لکنه مقتضی الاحتیاط خصوصا مع اشتهار اعتبارها فالأحوط لو لم یکن أقوی اعتبارها فی العدالة.

و لیعلم: ان القائلین باعتبار المروة فی العدالة فیما إذا لم یستلزم هتک مرتکبه یرون ان من لم یکن له مروة و لم یستحی و لم یبال بارتکاب الأمور الهیّنة المذمومة لدی عرف المتشرعة لا یکون عادلا و لکن لا توجب فسقه.

ففرق عندهم بین مخالفة التقوی و مخالفة المروة فإنه فی الأول یوجب فسقه بخلاف مخالف المروة فإنه لیس بفاسق کما انه لیس بعادل، و لا یترتب علیه أثار شیء منهما فتدبر.

و اما فیما استلزم هتک مرتکبه و هو محرم بالعنوان الثانوی فیوجب فسق مرتکبه لأن حرمة هتک المؤمن کما أشرنا لا تنحصر بالنسبة إلی الغیر بل تعم ما إذا استلزم هتک نفسه أیضا.

الأمر الثانی فی ان ارتکاب الصغیرة هل کالکبیرة مضر بالعدالة أو لم تضربها إلا إذا أصر علیها

اشارة

لا اشکال و لا خلاف فی ان ارتکاب الصغیرة محرم و اما مضریته بالعدالة فکلمات الأصحاب فیها مختلفة.
نسب الی المشهور عدم مضریة ارتکاب الصغیرة للعدالة، و ربما یشاهد من عبائر فقیه واحد فی بعض الموارد موافقته للمشهور، و فی بعضها الأخر مخالفته لهم، منهم الماتن (قدس) فی بابی التقلید و صلاة الجماعة فإن مقتضی إطلاق کلامه فی باب التقلید مضریة ارتکاب الصغیرة للعدالة، و قد صرح فی شرائط الجماعة بعدم مضریته ما لم یکن مصرا بها فلاحظ.
و ظاهر جملة منهم عدم الفرق بینهما فی ذلک.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۵۷

وجهان لعدم مضریة ارتکاب الصغیرة للعدالة

اشارة

و کیف کان یستدل لما ذهب الیه المشهور بوجهین.

الوجه الأول:

اشارة

و هو عمدتهما قوله علیه السّلام فی خبر ابن ابی یعفور: «و یعرف باجتناب الکبائر التی أوعد اللّه علیها النار من شرب الخمور و الزنا إلخ».
تقریب الدلالة: هو انه لو کان الاجتناب عن الصغائر معتبرا فی العدالة لم یکن وجها لحصر الاجتناب عن الکبائر فیها.
و قد استظهرنا من هذه الفقرة إلی قوله علیه السّلام و الدلالة علی ذلک کما تقدم انها بصدد بیان ماهیة العدالة و ما أرید منها فی الشرع و حاصله.
ان العدالة عبارة عن معرفة استحیاء الرجل منه تعالی بکف البطن، و الفرج و الید، و اللسان: عما لا یحل باجتناب الکبائر بحیث صارت صفة نفسانیة و ملکة له لما عرفت ان الضمیر فی قوله: و یعرف باجتناب الکبائر راجع الی کف البطن و أخواته.

اشکال بعض الأساطین فی دلالة الخبر و دفعه

و بما ذکرنا یظهر ضعف ما افاده بعض الأساطین دام ظله من عدم دلالة هذه الفقرة علی ما استفدناه، و ذلک منه دام ظله مبنی علی ما ذهب الیه من عدم کون الروایة بصدد بیان حقیقة العدالة بل بصدد بیان الطریق إلیها و قد عرفت بعض الکلام فیه.
و علی مبناه دام ظله من مضریة ارتکاب الصغیرة بالعدالة أیضا صرح بان ذکر اجتناب الکبائر فی الروایة بلحاظ أماریتها للعدالة ما لم یحرز صدور الصغائر منه فإن الامارة انما تکون حجة ما لم یعلم الخلاف فکأنه قیل یکفی فی إحراز العدالة المطلقة اجتناب الکبائر، و لا حاجة الی إحراز الاجتناب عن الصغائر و هذا لا یدل علی عدم إخلال الصغائر بحقیقتها.
ثم قال ان الروایة لا تخلو من الدلالة علی مضریة ارتکاب الصغیرة و ذلک لان قوله علیه السّلام: «و الدلالة علی ذلک کله ان یکون ساترا لجمیع عیوبه حتی یحرم علی
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۵۸

....

المسلمين إلخ» يدل على ان الستر لجميع العيوب معتبر فى استكشاف العدالة، و من البديهى ان النظر إلى الأجنبية و لا سيما فى مجامع الناس من العيوب، و كيف لا؟! فإنه معصية للّه و ان لم يتوعد عليه بالنار فى الكتاب فاذا لم يكن ساترا لعيبه لم تشمله الرواية نفسها.

و على الجملة الرواية بنفسها تدلنا على ان الاجتناب عن الصغائر أيضا معتبر فى العدالة لعدم صدق ساتريته لجميع العيوب مع ارتكاب الصغائر «۱».

قلت: لا يخفى ان ارتكاب الصغيرة أحيانا لا يضر بصدق ساترية الشخص لجميع عيوبه و انما يضر- كما ناقش- صورة الإصرار على الصغيرة المزبورة فإن من اجتنب المعاصى الكبيرة و لم يصر على الصغائر و لكن ارتكب أحيانا صغيرة يصدق عليه عرفا انه ساتر لجميع عيوبه فلا يكون هذه الفقرة دليلا على مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة هذا أولا.

و ثانيا: لا يبعد ان يقال ان ستر جميع العيوب و ان كان يعم الصغيرة الا انه بقرينة تصريح صدر الرواية بدخالة خصوص الاجتباب عن الكبائر فى حقيقة العدالة يراد العيوب التى أشير إليها فى الصدر و هو خصوص الكبائر فلا يعم الصغائر.

و الى هذا يشير المحقق الأصفهانى حيث قال:

«و ما فى ذيل الصحيحة فهو فرع و تبع لصدرها فان الستر الذى جعل امارة ستر تلك العيوب التى كان إظهارها فسقا و هى الكبائر، فإن قوله عليه السّلام: و تعرف باجتناب الكبائر فى مقام حقيقة العدالة، و قوله عليه السّلام و الدليل على ذلك كله إلخ فى مقام بيان الامارة على تلك الحقيقة «۲».

الوجه الثانى: كلمة من المحقق الأصفهانى فى عدم مضرية ارتكاب الصغيرة فى العدالة

اشارة

ما أشار إليه المحقق الأصفهانى (قدس) و هو ان مقتضى تكفير

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۷۲ الدروس ج ۱/ ۱۵۰

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۶۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۹

....

الصغائر باجتناب الكبائر كما هو ظاهر الكتاب لقوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۱» و صريح السنة و هو دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر حيث ان فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر دائما من باب المقتضى المقرون بالمانع فلا يؤثر شيئا، بل هو اولى من التوبة فإنها رفع و هذا دفع فتزول العدالة بالكبيرة و تعود بالتوبة و لا تزول بالصغيرة لمكان المانع المقارن لمقتضى الإزالة.

ثم أورد (قدس) على نفسه بان تكفير الصغائر باجتناب الكبائر لا يوجب عدم صدورها مبغوضة و معصية للمولى بل يرفع عقوبتها التى تقتضيها، و العدالة تضرها نفس المعصية لا أثرها و هى العقوبة.

فأجاب بأن المضر بالعدالة المعصية بمالها من البعد الحاصل بها عن المولى لا نفس صدورها و الا لا ينقلب الشىء عما وقع عليه فلا يعود الارتكاب اجتنابا و لا ينفعه الندم و لا يجديه العزم على العدم فكيف تعود العدالة بالتوبة مع ان الملكة على حالها قبل المعصية و

بعدها و الکبیرة وقعت و العدالة ارتفعت فلا الملکة زالت لتعود و لا العدم ینقلب هنا الی الوجود بخلاف ما إذا کان زول العدالة بالمعصیة بلحاظ البعد الحاصل بها عن المولی فإن التوبة عن الکبیرة توجب القرب بعد البعد و اجتناب الکبائر یمنع عن فعلیة البعد الذی یقتضه فعل الصغائر «۲».

مناقشة بعض الأساطین لما افاده المحقق الأصفهانی و دفعها

ناقش بعض الأساطین دام ظله- کما فی تقریری بحثه- فیما أفاد شیخه المحقق الأصفهانی (قدس).

أولا: ان تکفیر الصغائر معلق علی اجتناب الکبائر علی الإطلاق فلو ارتکب کبیرة و لو فی آخر عمره لم تغفر له الصغائر الصادرة طیلة حیاته و علیه فلا یمکن الحکم بعدالة من ارتکب الصغیرة لاحتمال ان لا یغفر له بارتکابه الکبیرة بعد ذلک.

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۷۰

....

و ثانیا: ان مجرد غفران الذنوب بغیر التوبة تفضلا منه تعالی لا یوجب صدق العدالة بخلاف التوبة فإنها کاشفة عن رسوخ الخوف فی النفس المقتضی لترک المعصیة، و من آثاره الندم علیها لو صدرت منه اتفاقا لغلبة القوی النفسانیة و اما إذا کان المقتضی قاصراً من الأول بحیث لا یردعه عن ارتکاب بعض الذنوب، و اتفق انه تعالی، عفی عنها فلا یصدق علیه العادل و ان لم یعاقب علیه إلخ.

و بعبارة أخری نمنع الملازمة بین العفو عن المعصیة و عدم الفسق، فان الفسق هو الخروج عن وظیفة العبودیة و الانحراف عن الجادة و العفو عنه أمر أخر غیر مانع عن کونه فسقا و انحرافا فان للّه تعالی ان یعفو عن أعظم المعاصی تفضلا أو لغیره من أسباب العفو و الغفران الا ان العفو عن أی معصیة لا یمنع عن حصول الفسق بارتکابها «۱».

قلت: و لا یخفی عدم ورود شیء مما أفاده.

اما ما ذکره أولا فلان تعلیق تکفیر الصغائر علی اجتناب الکبائر واضح الا ان استفادة ان المعلق علیه اجتناب الکبائر مطلقا فی طیلة حیاته غیر وجیه لان الظاهر من الایة الشریفة هو انه ما دام یکون مجتنبا للکبائر و صار اجتناب الکبائر منه ملکة و حالة ثابتة له یکون ذلک منه مانعا عن تأثیر الصغیرة فی العدالة.

و بعبارة أخری فعل الصغیرة من المجتنب عن الکبائر دائما من باب المقتضی المقرون بالمانع فلا یؤثر شیئا.

و بما ذکرنا یظهر حال ما افاده ثانیا.

لأنه إذا کان اجتناب الکبائر مانعا عن تأثیر المعصیة یکون فعل الصغیرة مع اجتناب الکبائر دائما یکون من باب المقتضی المقرون بالمانع فلا یؤثر شیئا و قد عرفت من المحقق الأصفهانی (قدس) انه اولی من التوبة فراجع کلامه و فتدبر فیه.

ثم انه علی ما ذکره دام ظله یلزم ان یکون ارتکاب الصغیرة أشد قبحا و أکثر

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۵ التنقیح ج ۱/ ۲۷۳

....

بعدا من ساحته تعالى من الكبيرة لأنه على ما افاده يلزم ان لا يغفر للصغيرة من ارتكب فى طيلة حياته كبيرة أو كبائر و ان تاب عنها مع انه كما ترى فتأمل.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما فى التنقيح من ان المراد بقوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ إلخ ليس هو الاجتناب عنها آنا ما لأنه أمر حاصل لكل شخص حتى لا فسق الفسقة بل المراد الاجتناب عنها أبدا إلخ «۱».

توضيح الضعف انه و ان لم يرد الاجتناب عنها آنا ما و لكن لم يرد الاجتناب عنها أبدا أيضا بل المراد حينما يكون مجتنبا عن الكبائر و صار ذلك منه ملكة و حالة مانعة، فعند كون الشخص ذا ملكة الاجتناب عن الكبائر و كان مجتنبا عنها يعفى عن سيئاته فتدبر.

تفصيل فى قادحية بعض الصغائر للعدالة دون بعض و تزييفه.

و للفقيه الهمدانى (قدس) مقالا جعله بعض الأساطين دليلا ثالثا لمقال المشهور لعدم مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة، و لكن التدبر فى مقاله يعطى بعدم افادة ذلك و غاية ما تقتضيه هو عدم قادحية بعض الصغائر للعدالة و هو غير مقال المشهور و ان كان قريبا من مقالهم.

و كيف كان فإنه (قدس) بعد ان ذهب الى ان العدالة هى الاستقامة فى جادة الشرع و ان ارتكاب المعصية خروج عن جادته و لم يفرق فى ذلك بين الكبائر و الصغائر فصل فى الصغائر بين ما إذا كانت صدورها عن غير عمد و التفات الى حرمتها أو كانت مع الالتفات و لكن كانت المعصية مما يتسامح فى أمرها فى عرف المتشرعة فقال بعدم مضرية ارتكابها للعدالة و بين ما إذا كان صدورها عن عمد و التفات الى حرمتها فذهب إلى أنها كالكبائر قادحة للعدالة و قال فى بيانه:

«ان المتبادر من إطلاق كون الرجل عدلا فى الدين ليس إلا إرادة كونه ملازما للتقوى بأداء الواجبات و ترك المحرمات فمن يصدر عنه الصغيرة فلا يخلو اما ان يكون عن عمد و التفات الى حرمتها فهى كالكبيرة مناف للعدالة و لكن الذنوب التى ليست

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۷۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۶۲

....

فى أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون فى أمرها فكثيرا ما لا يلتفتون الى حرمتها حال الارتكاب، أو يلتفتون إليها و لكن يكتفون فى ارتكابها باعذار عرفيّة مسامحة كترك الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر أو الخروج عن مجالس الغيبة و نحوها حياء مع كونهم كارهين لذلك فى نفوسهم فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافيا لاتصافه بالفعل عرفا بكونه من أهل الستر و العفاف و الخيّر و الصلاح.

و هذا بخلاف مثل الزنا و اللواط و شرب الخمر، و قتل النفس و نظائرها مما يرونها كبيرة فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة و مانعة عن اتصاف فاعلها بالاستقامة و الاعتدال مطلقا.

فهذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة و كبيرة فإن ثبت بدليل شرعى ان بعض الأشياء التى يتسامح فيها أهل العرف و لا يرونها كبيرة كالغيبة مثلا حاله حال الزنا و السرقة لدى الشارع فى كونها كبيرة كشف ذلك عن خطأ العرف فى مسامحتهم و ان هذا أيضا كالزنا مناف للعدالة مطلقا.

فالذى يعتبر فى تحقق وصف العدالة ان يكون الشخص من حيث هو لو خلى و نفسه كافا نفسه عن مطلق ما يراه معصية و مجتنبا

بالفعل عن کل ما هو کبیرهٔ شرعا أو فی أنظار أهل العرف» «۱».

و فیه أولاـ ان ارتکاب الصـغیرهٔ ان لم یکن عن التفات و توجه لا یکون معصـیهٔ و لا تضـر بالعدالـهٔ کما هو الشأن فی ارتکاب الکبیرهٔ لأنه من الخطاء المرفوع فی الشریعهٔ المقدسهٔ.

و بالجملهٔ الغفلهٔ عن الحرمهٔ حال الارتکاب عذر مطلقا فلا یکون فارقهٔ بین أنحاء الصـغیرهٔ کما لا تکون فارقهٔ بین الصـغیرهٔ و الکبیرهٔ و ثانیا: انه کما تقـدم ان المعتبر فی العدالـهٔ هو الاسـتقامهٔ المطلقـهٔ فکما لا تضـر الاسـتقامهٔ المطلقـهٔ ارتکاب الکبیرهٔ لا یضـربها ارتکاب الصغیرهٔ أیضا، و السر فی ذلک هو

---

(۱) صلاهٔ مصباح الفقیه/ ۶۷۵

....

ان المعصیهٔ انحراف عن الجادهٔ فینافی الاستقامهٔ المطلقهٔ نعم کما أفید لا ینافی مطلق الاستقامهٔ.

الاـ ان یقـال کما ذکرنا فی عـدم مضـریهٔ ارتکاب الصـغیرهٔ للعدالـهٔ بان المجتنب عن الکبائر إذا صـدر منه صـغیرهٔ أحیانا لا یضـر عرفا بصدق ساتریته لجمیع عیوبه و ثالثا: ان تجویز ارتکاب الصغیرهٔ بالأعذار العرفیهٔ غیر ظاهر علی تقدیر و لا یختص بها علی وجه أخر.

و ذلـک لاـن العـذر العرفی ان بلغ مرتبـهٔ العسـر و الحرج کمـا إذا هـدد الرجل بارتکاب معصـیهٔ بما لا یتحمل عادهٔ یجوز ارتکابه و لا یکون فاسقا من غیر فرق فی ذلک بین الکبیرهٔ و الصغیرهٔ.

و ان لم یبلغ بتلک المرتبهٔ لا یجوز ارتکابه بل یعد فاسقا و عاصیا بارتکابه و لو کانت المعصیهٔ أصغر الصغائر.

المراد بالصغیرهٔ غیر المضرهٔ بالعدالهٔ

أفاد أسـتاذنا العلامهٔ البروجردی (قدس) «ان عدم قدح ارتکاب الصغیرهٔ فی العدالهٔ انما هو فی الصغیرهٔ بقول مطلق لا الصغیرهٔ الإضافیهٔ التی یصـدق علیه عنوان الکبیرهٔ أیضا، و لذا تقل ثمرهٔ هذا البحث فی الغایهٔ لاختلاف الأخبار الخاصهٔ و العامهٔ فی تعدید الکبائر و بیان الضابط لها، و لأجله یتعسر الاطلاع علی الصغیرهٔ بالقول المطلق و لم یکن هذا البحث محررا فی کلماتهم و مذکورا فیها منقحا» «۱».

الأمر الثالث فی تقسیم المعاصی إلی الکبیرهٔ و الصغیرهٔ

اشارهٔ

اشـتهر بین المتأخرین تقسـیم المعاصـی إلی الکبیرهٔ و الصغیرهٔ حتی انه نسب ذلک الی المشهور تارهٔ، و الی أکثر العلماء اخری، و الی العلماء ثالثهٔ، و الی المشهور

---

(۱) نهایهٔ التقریر ج ۲/ ۲۹۵

....

المعروف رابعة و لكن لم يحك ذلك عن القدماء غير شيخ الطائفة (قدس) فى المبسوط، و قد حكى عنه فى التبيان و العدة عدم كون المعصية على نوعين و ان إطلاق الصغر و الكبر إضافي الى ما فوق، و الى ما تحت لا فى حد ذاته، فالقبلة مثلا صغيرة بالنسبة إلى الزنا و كبيرة بالنسبة إلى النظرة بالشهوة.

و حكى ذلك أيضا عن المفيد و ابن البراج و ابى الصلاح و الطبرسى، بل يظهر من مجمع البيان و المحكى عن العدة و السرائر: ان ذلك اتفاقى حيث نسب فيها ذلك الى الأصحاب.

و بالجملة كل ذنب عند هؤلاء كبيرة لاشتراكها فى مخالفة أمر اللّه تعالى.

الوجوه التى يستدل بها لكون جميع المعاصى كبيرة و دفعها

اشارة

استدل لمقالهم بوجوه لكنها غير سديدة.

منها: الاتفاق و الإجماع

قال شيخنا البهائى (قدس) بعد نقل مقال الطبرسى ان كلام الشيخ الطبرسى مشعر بأن القول بان الذنوب كلها كبائر متفق عليه بين علماء الإمامية و كفى بالشيخ ناقلا «۱».

و قد أشرنا إلى حكاية الإجماع عن العدة و السرائر أيضا، و عن الحلى بعد نقل كلام الشيخ فى المبسوط فى تقسيم الذنوب الى الصغائر و الكبائر قال: انه لم يذهب اليه الشيخ فى غير هذا الكتاب و لا ذهب إليه أحد من أصحابنا لأنه لا صغيرة عندنا فى المعاصى إلا بالإضافة إلى غيرها.

و فيه أولا: عدم ثبوت الاتفاق بذلك كيف؟! و قد ذهب الشيخ فى المبسوط و اشتهر بين المتأخرين تنويع المعاصى إلى الكبيرة و الصغيرة.

و ثانيا: انه لو سلم ذلك فمن المحتمل بل من القريب ان يكون مستندهم فى ذلك بعض الوجوه التى يستدل بها فى المقام فلم يكن إجماعا تعبديا.

(۱) كتاب الأربعين/ ۱۹۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۶۵

....

و منها: ما دل على ان كل معصية توجب النار كقوله تعالى وَ مَنْ يَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها أَبَداً- فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ ناصِراً وَ أَقَلُّ عَدَداً «۱».

و فيه أولا: ان ذلك مطلق أو عام و لكنه يقيد، أو يخصص بما دل على ان الاجتناب عن بعض المعاصى يكفر عن بعض أخر.

كقوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۲» الى غير ذلك.

و ثانیا: ان التوعید بالنار لکل معصیة فی حد نفسه لا یدفع التقسیم کما لا یخفی و ثالثا: ان المراد بالمعصیة فی الآیة الشریفة- کما أفاده أستاذنا العلامة الطباطبائی دام ظله- علی ما یشهد به سیاق الآیات السابقة معصیة ما أمر به من التوحید أو التوحید و ما یتفرع علیه من أصول الدین و فروعه فلا یشمل التهدید و الوعید بخلود النار الا الکافرین بأصل الدعوة دون مطلق أهل المعصیة المتخلفین عن فروع الدین فالاحتجاج بالایة علی تخلید مطلق العصاة فی النار فی غیر محله «۳».

و منها: ما دل علی ان کل معصیة شدیدة

کقول ابی جعفر علیه السّلام فی خبر زرارة:

الذنوب کلها شدیدة و أشدها ما نبت علیه اللحم و الدم «۴».

و فیه: ان ذلک لا ینافی صغارة بعضها کما لا یخفی، و فی الخبر دلالة علی ان بعضها أشد فلیکن المعصیة الصغیرة شدیدة و الکبیرة أشد منها.

و منها: ما عن النبی صلّی اللّه علیه و آله انه قال:

---

(۱) الجن: ۷۲/ ۲۳- ۲۴

(۲) النساء: ۴/ ۳۱

(۳) المیزان فی تفسیر القران ج ۲/ ۵۲

(۴) الوسائل باب ۴۰ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۶

....

لا تحقروا شیئا من الشروان صغر فی أعینکم و لا تستکثروا شیئا من الخیر و ان کثر فی أعینکم فإنه لا کبیرة مع الاستغفار و لا صغیرة مع الإصرار «۱».

و قریب منه: ما رواه الصدوق عن أمیر المؤمنین علیه السّلام قال:

أشد الذنوب ما استخف به صاحبه «۲».

و فی خبری سماعة، و زیاد، ما یؤید ذلک «۳».

و حاصلها انه لا یجوز تحقیر الذنب ای ذنب کان، و لا یخفی ان تقسیم المعاصی إلی الکبیرة و الصغیرة نحو تحقیر لها.

و فیه أولا: ان استحقار الذنب و لو کان صغیرا أمن من مکر اللّه تعالی و هو من الکبائر.

و بالجملة الصغیرة إذا انضم إلیها الأمن من مکر اللّه تعالی تکون کبیرة بل لا- یبعد ان یکون من أکبر الکبائر فلا یرتبط بموضوع البحث.

و ثانیا: ان تصغیر الذنب غیر کون الذنب صغیرة فی نظر الشارع، و الخبر یدل علی الأول و موضوع البحث الثانی.

و بالجملة الکلام فی انقسام الذنب فی الشریعة إلی قسمین و هو محقق و هو غیر تصغیر الذنب الذی لا یجوز عقلا و شرعا.

و منها: خبر الحلبی

عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی القنوت فی الوتر الی ان قال:

و استغفر لذنبک العظیم ثم قال کل ذنب عظیم «۴».

تقریب الدلالة انه یدل علی عظم کل ذنب فتقسیم الذنوب إلی الکبیرة و الصغیرة غیر وجیه.

---

(۱) الوسائل باب ۴۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۸

(۲) الوسائل باب ۴۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۷

(۳) الوسائل باب ۴۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲- ۳

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۷

....

و فیه: ان عظم الذنب- ای ذنب کان- واضح لأنه مخالفة للرب تعالی و لا ینافی ذلک کون بعضها صغیرا بالنسبة الی بعض.

الوجوه التی یستدل بها لکون المعاصی علی قسمین

اشارة

ثم انه یستدل لمقال المشهور بین المتأخرین من تقسیم الذنوب إلی المعاصی الکبیرة و الصغیرة بوجوه أیضا.

الأول: قوله تعالی:

إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ «۱».

قال أستاذنا العلامة الطباطبائی قدس فی تفسیره القیم: یظهر من قوله تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ان هناک من المعاصی المنهی عنها ما هی صغیرة فتبین من الآیة أولا ان المعاصی قسمان صغیرة و کبیرة، و ثانیا ان السیئات فی الآیة هی الصغائر لما فیها من دلالة المقابلة علی ذلک الی ان قال: و بالجملة دلالتها علی انقسام المعاصی إلی الصغائر و الکبائر بحسب القیاس الدائر بین المعاصی أنفسها مما لا ینبغی ان یرتاب فیه، و کذا لا ریب ان الآیة فی مقام الامتنان، و هی تقرع إسماع المؤمنین بعنایة لطیفة إلهیة انهم ان اجتنبوا البعض من المعاصی کفّر عنهم البعض الأخر إلخ ما افاده «۲» فتحصل ان دلالة الآیة الشریفة علی تقسیم المعاصی إلی الکبیرة و الصغیرة واضحة و هی کافیة لما نحن بصدده.

و ان کان فی خاطرک شیئا فینبغی الإشارة الی بعض الاخبار الواردة فی تفسیر الآیة الشریفة.

فعن الصدوق عن الصادق علیه السّلام قال:

من اجتنب الکبائر یغفر اللّه (کفّر اللّه) جمیع ذنوبه و ذلک قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) لاحظ المیزان فی تفسیر القران ج ۴/ ۳۲۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۸

....

وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً «۱» «۲».

و خبر محمد بن الفضيل (الفضل) عن ابى الحسن عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ قال:

من اجتنب الكبائر ما أوعد اللّه عليه النار إذا كان مؤمنا كفّر اللّه عنه سيئاته «۳».

الثانى: قوله تعالى:

وَ وُضِعَ الْكِتٰابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمّٰا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يٰا وَيْلَتَنٰا مٰا لِهٰذَا الْكِتٰابِ لٰا يُغٰادِرُ صَغِيرَةً وَ لٰا كَبِيرَةً إِلّٰا أَحْصٰاهٰا «۴» قال العلامة الراغب الأصفهانى: الإشفاق عناية مختلطة بخوف لان المشفق يحب المشفق عليه و يخاف ما يلحقه قال (و هم من الساعة مشفقون) «۵» فاذا عدى بمن فمعنى الخوف فيه أظهر و إذا عدى بفى فمعنى العناية فيه أظهر «۶».

بالجملة إشفاقهم بما فى الكتاب يدل على ان المراد بالصغيرة و الكبيرة صغار الذنوب و كبارها.

الثالث: قوله تعالى:

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبٰائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوٰاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ «۷» كبائر الإثم المعاصى الكبيرة، و الفواحش جمع فاحشة و هى أقبح الذنوب، و ربما يفرق بين الكبيرة و الفاحشة أن الكبيرة كل ذنب ختم بالنار و الفاحشة كل ذنب فيه الحد.

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) الوسائل باب ۴۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

(۳) الوسائل باب ۴۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵

(۴) الكهف: ۱۸/ ۴۹

(۵) الأنبياء: ۲۷/ ۴۹

(۶) المفردات فى غريب القران/ ۲۶۳

(۷) النجم: ۵۳/ ۳۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۶۹

....

و قال الطباطبائى: الفواحش الذنوب الشنيعة و قد عد تعالى فى كلامه الزنا، و اللواط من الفواحش و لا يبعد ان يستظهر من الآية اتحادها مع الكبائر «۱».

و قال الطبرسى: اختلف فى معنى اللمم فقيل هو صغار الذنب كالنظر و القبلة و ما دون الزناء «۲».

و نحوه فى الميزان قال و اما اللمم فقد اختلفوا فيه فقيل هو الصغيرة من المعاصى و عليه فالاستثناء منقطع.

قلت: و لا يخفى ما فى الاستدلال بالاية الشريفة للمدعى لأن الاستدلال بها بأحد التفاسير الذى لم يكن بينا فى نفسه و لا مبيّنا من أئمة أهل البيت عليهم السّلام غير وجية لان للحضم ان يفسرها بالمعنى الأخر، و قد ذكر فى الميزان بعد ذكر تفسيره الأول بأنه قيل هو ان

يلم بالمعصية و يقصدها و لا يفعل و الاستثناء أيضا منقطع، و قيل هو المعصية حينا بعد حين من غير عادة: اى المعصية على سبيل الاتفاق فيكون أعم من الصغيرة و الكبيرة الى ان قال: و قد فسّر فى روايات أئمة أهل البيت عليهم السّلام بثالث المعانى «۳».

فعن إسحاق بن عمار عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى قوله اللّه عز و جل الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبٰائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوٰاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ.

فقال الفواحش الزنا و السرقة و اللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر اللّه منه الخبر «۴».

و عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال:

اللمم هو الذنب يلم به الرجل فيمكث ما شاء اللّه ثم يلم

---

(۱) الميزان فى تفسير القران ج ۱۹/ ۴۲.

(۲) مجمع البيان ج ۵/ ۱۷۹

(۳) الميزان فى تفسير القران ج ۱۹/ ۴۲

(۴) أصول الكافى ج ۲/ ۲۷۸/ ۴۴۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷۰

....

به بعده «۱».

و عن ابن عمار عن الصادق عليه السّلام: قال:

اللمام العبد الذى يلم بالذنب ليس من سليقته اى من طبعه «۲».

الرابع: ما أفاده أستاذنا العلامة البروجردى (قدس) و هو:

«انه لا مجال لإنكار الصغر و الكبر يقول مطلق أصلا ضرورة انه مع دعوى الإضافة لا محالة ينتهى الأمر إلى ذنب أو ذنوب ليس لها فوق و هذا الذى ليس له فوق كما أنها كبيرة بالنسبة الى ما تحته من الذنوب كذلك كبيرة فى حد نفسها و بقول مطلق إذ لا يتصور فوق بالإضافة إليه كما هو المفروض حتى يكون هذا الذنب صغيرة بالنسبة اليه، و هكذا الأمر فى جانب الصغيرة فإنه مع دعوى الإضافة أيضا لا محالة ينتهى الأمر إلى ذنوب لم يكن تحته ذنب، و هذا الذى ليس تحته ذنب كما انه صغيرة بالإضافة الى ما فوقه كذلك هى صغيرة بقول مطلق إذ المفروض انه ليس تحته ذنب أصلا فلا محيص حينئذ عن الالتزام لوجود الكبيرة و الصغيرة بقول مطلق أيضا» «۳».

فتحصل مما ذكرنا صحة انقسام المعاصى إلى الكبائر و الصغائر و قد صرح المحقق الأصفهانى (قدس): «ان الحق ذلك كما هو ظاهر القران و هو قوله إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ «۴»: و الاخبار الصحيحة صريحة فى انقسام المعاصى إلى الكبائر و الصغائر، فالقول بان الكبر و الصغر إضافيان و ان المعاصى كلها كبائر سخيف جدا و تطويل الكلام فيه بلا طائل» «۵».

---

(۱) أصول الكافى ج ۲/ ۴۴۱

(۲) أصول الكافى ج ۲/ ۴۴۱

(۳) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۸۲

(۴) النساء ۴/ ۳۱

(۵) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۶۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷۱

الأمر الرابع فيما يتميز به الصغيرة عن الكبيرة

اشارة

اختلف كلماتهم فى تعريف الكبيرة و تشتت آرائهم فى ذلك بحيث يشكل الاعتماد عليه، نشير إلى الأقوال التى أشير إليها فى مفتاح الكرامة ثم نعقبها بما هو المختار فيها.

فمنهم من وكل بيانها الى التحديد، كما ان بعضهم من ردها الى التعديد.

تعيين الكبيرة بالتحديد

اما الأول: فقد اختلفوا على أقاويل.

۱- فالمشهور بين أصحابنا انها كلما توعد اللّه تعالى عليه بخصوصه كما فى مجمع البرهان، أو أوجب اللّه عليه النار كما قاله الأستاد الشريف «۱» فى مناسك الحج، أو كل ذنب توعد اللّه عز و جل عليه بالعقاب فى الكتاب العزيز كما فى الكفاية، و فى الذخيرة انه المشهور بين أصحابنا.

۲- و قيل: بأنها كل ذنب رتب عليه الشارع حدا أو (و) صرح فيه بالوعيد ۳- و قيل: هى كل معصية تؤذن بقلة اكتراث «۲» فاعلها بالدين.

۴- و قيل: انها كل ذنب علمت حرمته بدليل قاطع.

۵- و قيل: انها كل ذنب توعد عليه توعدا شديدا فى الكتاب و السنة.

۶- و المعتزلة على ان الكبيرة ما زاد عقابه على ثواب صاحبه، و الصغيرة ما نقص لقولهم بالإحباط، و التخليد على الكبيرة.

۷- و قال بعضهم: ان أردت الفرق بين الصغيرة و الكبيرة فأعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها، فان نقصت عن أقل مفاسدها فهى من

---

(۱) يعنى أستاده العلامة بحر العلوم (قدس).

(۲) اى بقلة مبالات فاعله بالدين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷۲

....

الصغائر، و الا فمن الكبائر مثلا حبس المحصنة للزنا أعظم مفسدة من القذف مع انهم لم يعدوه من الكبائر، و كذا دلالة الكفار على عورات المسلمين و نحو ذلك بما يفضى الى القتل و السبى و النهب، فان مفسدته أعظم من مفسدة الفرار من الزحف و منه يخرج

الوجه فی کلام ابن عباس (هی إلی السبعمائة أقرب منها الی السبع).

۸- قال شیخنا ادام اللّه تعالی حراسته «۱» الکبیرة ما عده أهل الشرع کبیرا عظیما، و ان لم تکن کذلک فی نفسه کسرقة ثوب ممن لا یجد غیره مع الحاجة و الصغیرة ما لم یعدوه کسرقته ممن یجده.

و هو قریب مما تقدمه، و قد یلزم ان سارق الرغیف ممن لا یجد غیره مع الحاجة کبیرة، و سارق الدرهم من مال الیتیم المالک الف دینار صغیرة فلیتأمل.

تعیین الکبیرة بالتعدید

اشارة

و اما الآخرون: ای من رد عد الکبائر إلی التعدید فقد اختلفوا فیه أیضا.

فبعضهم علی انها سبع

۱- الشرک ۲- و قتل النفس ۳- و قذف المحصنة ۴- و أکل مال الیتیم ۵- و الزنا ۶- و الفرار من الزحف ۷- و العقوق، و بعضهم عبر عنه بعقوق الوالدین

و بعضهم علی انها تسع

۸- بزیادة السحر ۹- و الإلحاد فی بیت اللّه ای الظلم فیه.

و آخرون علی انها عشرة

۱۰- بزیادة الرباء.

و فریق أنها اثنی عشرة

۱۱- بزیادة شرب الخمر ۱۲- و السرقة.

و جماعة علی انها عشرون

السبعة الاولی ۸- و اللواط ۹- و السحر ۱۰- و الرباء ۱۱- و الغیبة

---

(۱) الظاهر انه أستاده العلامة الوحید البهبهانی (قدس)

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۳

....

۱۲- و الیمین الغموس و قد یعبر عنها بالیمین الغموس الفاجرة «۱» ۱۳- و شهادة الزور ۱۴- و شرب الخمر ۱۵- و استحلال الکعبة

۱۶- و السرقة ۱۷- و نکث الصفقة «۲» ۱۸- و التعرب بعد الهجرة ۱۹- و الیأس من روح اللّه سبحانه ۲۰- و الأمن مکر اللّه عز و جل.

و زاد بعضهم أربعة عشرة أخر

۲۱- و أکل المیتة ۲۲- و الدم ۲۳- و لحم الخنزیر ۲۴- و ما أهل لغیر اللّه به «۳» ۲۵- و السحت «۴» ۲۶- و القمار ۲۷- و البخس فی الکیل و الوزن «۵» ۲۸- و معونة الظالمین ۲۹- و حبس الحقوق من غیر عسر ۳۰- و الإسراف ۳۱- و التبذیر ۳۲- و الخیانة ۳۳- و الاشتغال بالملاهی ۳۴- و الإصرار علی الذنب

و قال (قدس) و قد یعد أشیاء أخر

۳۵- کالقیادة ۳۵- و الدیاثة «۶» ۳۶- و الغصب ۳۷- و النمیمة ۳۸- و قطیعة الرحم ۳۹- و تأخیر الصلاة عن وقتها ۴۰- و الکذب خصوصا علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ۴۱- و ضرب المسلم بغیر حق ۴۲- و کتمان الشهادة ۴۳- و السعایة إلی الظالم ۴۴- و منع الزکاة المفروضة ۴۵- و تأخیر الحج عن عام الوجوب ۴۶- و الظهار ۴۷- و المحاربة بقطع الطریق.

---

(۱) الیمین الغموس بفتح الغین هی الیمن الکاذبة و الفاجرة التی یقطع بها الحالف ما لغیره مع علمه ان الأمر بخلافه کذا فی مجمع البحرین.

(۲) ای نقص بیعة الامام و فی الحدیث من نکث صفقة الامام جاء الی اللّه أجذم کذا فی المجمع

(۳) ای ذکر عند ذبح الحیوان أو نحره اسم غیر اللّه

(۴) فسر بما لا یحل کسبه، و قیل ما خبث و قبح من المکاسب فلزم منه العار کالرشوة.

(۵) البخس فیهما عبارة عن النقص فی الکیل و الوزن

(۶) و فی الحدیث قیل یا رسول اللّه: و ما الدیوث قال: الذی تزنی امرئته و هو یعلم، و الدیوث من لا غیرة له علی اهله

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۴

....

و عن ابن مسعود: انه قال: أقروا من أول سورة النساء الی قوله تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ «۱» فکل ما نهی عنه فی هذه السورة الی هذه الآیة فهو کبیرة.

و عن ابن عباس: أنها إلی السبعمائة أقرب الی السبع و قد حکی عن الدروس انها عدت سبعا و هی إلی السبعین أقرب، و حکی عن الروض، و الروضة انها إلی السبعمائة أقرب.

و عن المفاتیح: اختلف الفقهاء اختلافا لا یرجی زواله و کانت المصلحة فی إبهامها اجتناب المعاصی کلها مخافة الوقوع فیها انتهی ما فی مفتاح الکرامة «۲».

الوجوه المختارة فی تعیین الکبیرة

اشارة

قلت: و الذی یختلج بالبال- و العلم عند اللّه- مستفیدا مما ورد فی الکتاب العزیز، و الاخبار الصادرة عن أئمة أهل البیت علیهم

السّلام، و دلالة العقل، و مستفيدا مما ذكره بعض أعلام الفرقة الإمامية- و هم شيخنا العلامة الأنصارى «۳» و العلامة الحائرى «۴» و العلامة الأصفهانى (قدس اللّه أسرارهم) «۵».
هو انه تعرف الكبيرة بأحد هذه الأمور على سبيل منع الخلو.

الأمر الأول المعصية التى أوجب اللّه تعالى، أو أوعد عليها النار، أو العذاب بخصوصها فى الكتاب، أو السنة

و قد ورد فى غير واحد من الاخبار تمييز الكبيرة بذلك.

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱
(۲) مفتاح الكرامة ج ۳/ ۸۹
(۳) رسالة العدالة/ ۳۵۸
(۴) كتاب الصلاة/ ۳۵۸ من الطبعة الاولى
(۵) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۷۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷۵
....

منها: قوله عليه السّلام فى خبر ابن ابى يعفور الوارد فى مفهوم العدالة و قد تقدم ذكره، و ما يتعلق به و هو قول الصادق عليه السّلام: و يعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار من شرب الخمور، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك «۱».
فقد عرف الكبائر بما أوعد اللّه عليها النار.
و منها: خبر ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام و فيه:
و اجتناب الكبائر التى أوجب عليها النار «۲».
و منها: خبر الحلبى عنه عليه السّلام فى تفسير الآية:
قال: الكبائر التى أوجب اللّه عز و جل عليها النار «۳».
و منها: خبر محمد بن الفضيل (الفضل) عن ابى الحسن عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا الآية: قال:
من اجتنب الكبائر ما أوعد اللّه عليه النار إذا كان مؤمنا كفّر اللّه عنه سيئاته «۴» و منها: خبر عباد بن كثير النواء قال:
سئلت أبا جعفر عليه السّلام عن الكبائر فقال كل ما أوعد اللّه عليه النار «۵».
و منها: خبر حسن بن زياد العطار عن ابى عبد اللّه عليه السّلام و فيه:
من ركب الكبائر و ما وعد اللّه عز و جل عليه النار الخبر «۶» و منها: خبر ابى محبوب قال:

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱
(۲) الوسائل باب ۴۰ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱
(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲
(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵- ۶- ۲۴- ۷

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵- ۶- ۲۴- ۷

(۶) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵- ۶- ۲۴- ۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۶

....

کتب معی بعض أصحابنا الی ابی الحسن علیه السّلام یسئله عن الکبائر کم هی؟ و ما هی؟ فکتب علیه السّلام: الکبائر من اجتنب ما وعد اللّه علیه النار کفر عنه سیئاته إذا کان مؤمنا إلخ «۱».

و منها: خبر علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال:

سئلته عن الکبائر التی قال اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ قال التی أوجب اللّه علیها النار «۲».

و منها: خبر عبید بن زرارة قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام أخبرنی عن الکبائر فقال هن خمس و هن مما أوجب اللّه علیهن النار الخبر «۳».

و منها: خبر علل الشرائع عن الصادق علیه السّلام قال:

و قذف المحصنات من الکبائر لأن اللّه یقول لُعِنُوا فِی الدُّنْیٰا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ عَظِیمٌ «۴».

منها: خبر أحمد بن عمرو الحلبی قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا الایة قال من اجتنب ما أوعد اللّه علیه النار إذا کان مؤمنا الخبر «۵».

و منها: غیر ذلک من الاخبار.

الأمر الثانی التنصیص علی انها من الکبائر فی النص المعتبر

و قد ورد فی جملة من الاخبار تعدید الکبائر.

منها: خبر عبد العظیم الحسنی قال:

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۱

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۸

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۱

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۷

....

حدثنی أبو جعفر الثانی علیه السّلام قال سمعت ابی یقول سمعت ابی موسی بن جعفر علیه السّلام یقول دخل عمرو بن عبید «۱» علی ابی عبد اللّه علیه السّلام فلما سلم و جلس تلی هذه الآیة الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبٰائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوٰاحِشَ «۲» ثم أمسک فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام ما أسکنک؟! فقال أحب ان أعرف الکبائر من کتاب اللّه عز و جل فقال نعم یا عمرو أکبر الکبائر الإشراک باللّه یقول اللّه مَنْ یُشْرِکْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ «۳».

و بعده اليأس من روح اللّه لان اللّه عز و جل يقول إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ «۴».
ثم الأمن من مكر اللّه لان اللّه عز و جل يقول فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ «۵».
و منها عقوق الوالدين لان اللّه سبحانه جعل العاق جَبّاراً شَقِيًّا «۶» و قتل النفس التى حرم اللّه الا بالحق لان اللّه عز و جل يقول فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها إلى أخر الآية «۷» و قذف المحصنة لأن اللّه عز و جل يقول لُعِنُوا فِى الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ «۸»، و أكل مال اليتيم لان اللّه عز و جل

---

(۱) يقال انه عمرو بن عبيد المعتزلى المعروف

(۲) النجم: ۵۳/ ۳۲

(۳) المائدة: ۵/ ۷۲ و الآية فى المصاحف هكذا (انه من يشرك باللّه إلخ)

(۴) يوسف: ۱۲/ ۸۷

(۵) الأعراف: ۷/ ۹۹

(۶) إشارة إلى قوله تعالى فى سورة مريم/ ۳۲ «وَ بَرًّا بِوالِدَتِى وَ لَمْ يَجْعَلْنِى جَبّاراً شَقِيًّا»

(۷) النساء: ۴/ ۹۳

(۸) النور: ۲۴/ ۲۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷۸

....

يقول إِنَّما يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً «۱» و الفرار من الزحف لان اللّه عز و جل يقول وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ «۲» و أكل الربا لان اللّه عز و جل يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلّا كَما يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ «۳» و السحر لان اللّه عز و جل يقول:
وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِى الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ «۴» و الزنا لان اللّه عز و جل يقول وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً «۵» و اليمين الغموس الفاجرة لأن اللّه عز و جل يقول الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَ أَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلًا أُولئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِى الْآخِرَةِ «۶» و الغلول لان اللّه عز و جل يقول وَ مَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِما غَلَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ «۷» و منع الزكاة المفروضة لأن اللّه عز و جل يقول فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ «۸» و شهادة الزور و كتمان الشهادة لأن اللّه عز و جل يقول وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ «۹» و شرب الخمر

---

(۱) النساء: ۴/ ۱۰

(۲) الأنفال: ۸/ ۱۶

(۳) البقرة: ۲/ ۲۷۵

(۴) البقرة: ۲/ ۱۰۲

(۵) الفرقان: ۲۵/ ۶۸- ۶۹

(۶) ال عمران: ۳/ ۷۷

(۷) ال عمران: ۳/ ۱۶۱

(٨) التوبة: ٩/ ٣٥

(٩) البقرة: ٢/ ٢٨٣

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٧٩

....

لأن اللّه عز و جل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان «١» و ترك الصلاة متعمدا أو شيئا مما فرض اللّه عز و جل لان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برء من ذمة اللّه و ذمة رسوله، و نقض العهد و قطعية الرحم لان اللّه عز و جل يقول لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّارِ «٢».

فخرج عمرو و له صراخ من بكائه و هو يقول هلك من قال برأيه و نازعكم فى الفضل و العلم «٣».

و منها: خبر عبيد بن زرارة قال:

سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الكبائر فقال هن فى كتاب على عليه السّلام سبع: الشكر باللّه، و قتل النفس، و عقوق الوالدين، و أكل الربا بعد البينة، و أكل مال اليتيم ظلما و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة قال فقلت هذا أكبر المعاصى فقال نعم قلت فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلما أكبر أم ترك الصلاة قال ترك الصلاة قلت فما عددت ترك الصلاة فى الكبائر؟

قال اى شيء أول ما قلت لك؟ قلت: الكفر قال فان تارك الصلاة كافر يعنى من غير علة «۴».

و خبر محمد بن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمدا و قذف المحصنة و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة، و أكل مال اليتيم ظلما،

---

(١) لعله يشير الى قوله تعالى فى سورة البقرة الآية ٩٠ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ الاية

(٢) الرعد: ١٣/ ٢۵

(٣) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ٢

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٨٠

....

و أكل الربا بعد البينة و كل ما أوجب اللّه عليه النار «١».

و خبر عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

ان من الكبائر عقوق الوالدين و اليأس من روح اللّه و الأمن مكر اللّه «٢».

و مرسل الكافى و قد روى أكبر الكبائر الشرك باللّه «٣».

و خبر مسعدة بن صدقة قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

الكبائر القنوط من رحمة اللّه، و اليأس من روح اللّه «۴» و الأمن مكر اللّه، و قتل النفس التى حرم اللّه، و عقوق الوالدين، و أكل مال اليتيم ظلما، و أكل الربا بعد البينة و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف «۵».

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام قال سمعته يقول:

الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا، و الشرك باللّه العظيم و قذف المحصنة، و أكل الربا بعد البينة، و الفرار من الزحف،

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶.

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۷.

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۸.

(۴) قد یقال ان الفقرة الثانیة عطف بیان للأولی لعدم الفرق البین بین الیأس و القنوط، و لا بین الروح و الرحمة فالجمع بینهما للتأکید و المبالغة.

و قد احتمل ان یکون النظر فی القنوط الی قصور الرحمة و فی الیأس إلی عظمة المعصیة و حرمان صاحبها من الرحمة، و یکون الروح غیر الرحمة کالتنفس من الکرب و العقوبة، و ان الرحمة إعطاء المحبوب، فالروح دفع الشر و المکروه و ربما یفرق بین القنوط و الیأس باختصاص الأول بالرحمات الدنیویة لقوله تعالی هُوَ الَّذِی یُنَزِّلُ الْغَیْثَ مِنْ بَعْدِ مٰا قَنَطُوا، و الثانی بالرحمات الأخرویة لقوله تعالی قَدْ یَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ کَمٰا یَئِسَ الْکُفّٰارُ مِنْ أَصْحٰابِ الْقُبُورِ.

کما قد یفرق بینهما بأشدیة القنوط عن الیأس فعن الکشاف القنوط ان یظهر علیه أثر الیأس فیتضاول و ینکسر.

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ج/ ۱۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۱

....

و التعرب بعد الهجرة، و عقوق الوالدین، و أکل مال الیتیم ظلما و التعرب و الشرک واحد «۱».

و خبر محمد بن حکیم قال قلت لأبی الحسن موسی علیه السّلام:

الکبائر تخرج من الایمان؟ فقال نعم و ما دون الکبائر قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لا یزنی الزانی و هو مؤمن و لا یسرق السارق و هو مؤمن «۲».

و خبر ابی الصامت عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

أکبر الکبائر سبع الشرک باللّه العظیم و قتل النفس التی حرم اللّه الا بالحق و أکل أموال الیتامی، و عقوق الوالدین، و قذف المحصنات، و الفرار من الزحف، و إنکار ما انزل اللّه عز و جل «۳».

و خبر عبد الرحمن بن کثیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

ان الکبائر سبع فینا أنزلت و منا استحلت فأولها الشرک باللّه العظیم، و قتل النفس التی حرم اللّه، و أکل مال الیتیم، و عقوق الوالدین، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و إنکار حقنا «۴».

و مرسل ابن ابی عمیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

وجدنا فی کتاب علی علیه السّلام الکبائر خمسة الشرک، و عقوق الوالدین، و أکل الربا بعد البینة، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة «۵».

و خبر أحمد بن عمر الحلبی قال سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول اللّه عز و جل:

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۶

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۸

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۰

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۲

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۲

....

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ «۱» قال:

من اجتنب ما أوعد اللّه علیه النار إذا کان مؤمنا کفر عنه سیئاته و ادخله مدخلا کریما و الکبائر السبع الموجبات، قتل النفس الحرام، و عقوق الوالدین، و أکل الربا، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و أکل مال الیتیم، و الفرار من الزحف «۲».

و خبر فضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال:

الایمان هو أداء الامانة و اجتناب جمیع الکبائر و هو معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأرکان الی ان قال و اجتناب الکبائر و هی قتل النفس التی حرم اللّه تعالی، و الزنا، و السرقة و شرب الخمر، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل المیتة، و الدم، و لحم الخنزیر، و ما أهل لغیر اللّه به من غیر ضرورة، و أکل الربا بعد البینة و السحت، و المیسر و هو القمار، و البخس فی المکیال و المیزان و قذف المحصنات، و الزناء، و اللواط، و الیأس من روح اللّه و الأمن من مکر اللّه، و القنوط من رحمة اللّه، و معونة الظالمین و الرکون إلیهم، و الیمین الغموس، و حبس الحقوق من غیر عسر، و الکذب، و الکبر، و الإسراف، و التبذیر، و الخیانة، و الاستخفاف بالحج، و المحاربة لأولیاء اللّه، و الاشتغال بالملاهی و الإصرار علی الذنوب «۳».

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۲

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۳

....

و خبر محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام و فیه:

فأی شیء الکبائر قال أکبر الکبائر الشرک باللّه، و عقوق الوالدین، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف و أکل مال الیتیم ظلما، و الربا بعد البینة، و قتل المؤمن فقلت له. الزنا و السرقة؟ فقال لیسا من ذلک «۱».

و خبر الأعمش عن جعفر بن محمد علیه السّلام فی حدیث شرائع الدین قال:

و الکبائر محرمة: و هی الشرک باللّه، و قتل النفس التی حرم اللّه، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل الربا بعد البینة، و قذف المحصنات و بعد ذلک الزنا، و اللواط، و السرقة و أکل المیتة، و الدم، و لحم الخنزیر، و ما أهل لغیر اللّه به من غیر ضرورة، و أکل السحت و البخس فی المیزان و المکیال، و المیسر، و شهادة الزور و الیأس من روح اللّه، و الأمن من مکر اللّه، و القنوط من رحمة اللّه و ترک معاونة المظلومین، و الرکون الی الظالمین و الیمین الغموس و حبس الحقوق من غیر عسر، و استعمال التکبر و التجبر، و الکذب، و الإسراف، و التبذیر، و الخیانة، و الاستخفاف بالحج و المحاربة لأولیاء اللّه، و الملاهی التی تصد عن ذکر اللّه مکروهة کالغناء و ضرب الأوتار، و الإصرار علی صغائر الذنوب «۲» و خبر الکراجکی قال قال علیه السّلام:

الکبائر تسع أعظمهن الإشراک باللّه عز و جل و قتل النفس المؤمنة و أکل الربا، و أکل مال الیتیم، و قذف المحصنات،

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۴

....

و الفرار من الزحف، و عقوق الوالدین، و استحلال البیت الحرام و السحر، فمن لقی اللّه عز و جل و هو بریء منهن کان معی فی جنة مصاریعها «۱» الذهب «۲».

الی غیر ذلک من الاخبار.

الأمر الثالث أشدیة معصیة عما ثبت کونها کبیرة أو ما أوجب علیه النار، أو العذاب أو مساواتها له، و الأشدیة إما بالنقل، أو بالعقل

کالفتنة قال تعالی الْفِتْنَةُ أَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «۳» و الکذب و قد ورد انه شر من الشراب «۴» و الغیبة و قد ورد انه أشد من الزنا «۵» و حبس المحصنة للزنا، و لا إشکال فی انه بحکم العقل أشد من القذف، و أعلام الکفار بما یوجب علیهم علی المسلمین فإنه أشد من الفرار من الزحف الی غیر ذلک.

الأمر الرابع من ورود النص المعتبر علی عدم قبول شهادة الرجل أو عدم الصلاة خلفه

بناء علی عدم قدح الصغیرة فی العدالة، کما ورد النص علی انه لا یصلی خلف من یبتغی علی الأذان و الصلاة بالناس الأجر «۶» و ورد النهی عن الصلاة خلف

(۱) المصراع من الباب الشطر منه و هما مصراعان و أول من علق باب الکعبة مصراعین معاویة کذا فی مجمع البحرین

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۷

(۳) البقرة: ۲/ ۱۹۱

(۴) الوسائل باب ۳۸ من أبواب أحکام العشرة ح/ ۳

(۵) الوسائل باب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرة ح/ ۹

(۶) الوسائل باب ۳۲ من أبواب الشهادات ح/ ۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۵

....

العاق لوالدیه «۱». و عن أمیر المؤمنین علیه السّلام انه کان لا یقبل شهادة الفحاش و لأذی مخزیة فی الدین «۲» و لا تقبل شهادة اللاعب بالشطرنج، و النرد و لا شهادة المقامر «۳» الی غیر ذلک.

فبورود النص علی عدم الصلاة، خلف المتصف بصفة أو المرتکب بعمل أو عدم قبول شهادته یستکشف ان تلک المعصیة منافیة للعدالة.

إذا عرفت الأمور التی ذکرنا فلک تشخیص کون المعصیة کبیرة بأحد الطرق التی أشرنا إلیها علی سبیل منع الخلو فربما ینطبق أکثر

من واحد منها على بعض المعاصى كما لا يخفى.

الأمر الخامس فى تعديد الكبائر التى يستفاد من الكتاب العزيز

اشارة

حكى العلامة العاملى (قدس) فى مفتاح الكرامة عن مناسك أستاذه العلامة الطباطبائى قدس مقالا فى تعديد الكبائر، و صرح بأنه لم يجد بيانا أجود مما حققه و حاصله «۴».

انه (قدس) بعد ان اختار ما عليه المشهور فى تمييز الكبيرة و انها هى التى أوعد اللّه سبحانه عليها النار، أو العذاب، سواء كان الوعيد بالنار صريحا أو ضمنيا:

حصر الكبائر المستنبطة من الكتاب العزيز فى أربع و ثلاثين، أربعة عشر منها مما صرح فيها بالوعيد بالنار، و أربعة عشر منها قد صرح فيها بالعذاب دون النار،

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۳۲ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۳) الوسائل باب ۳۲ من أبواب الشهادات ح/ ۷

(۴) و قد أخذنا التخليص فى نهاية التقرير ج ۲/ ۲۸۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۸۶

....

و البقية ما يستفاد من الكتاب العزيز و عيد النار عليها ضمنا أو لزوما.

المعاصى التى أوعد اللّه عليها النار فى الكتاب العزيز

اشارة

اما ما صرح فيه الوعيد بالنار.

فالأول: الكفر باللّه العظيم

لقوله تعالى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «۱».

و غير ذلك من الآيات الكثيرة المتضمنة لوعيد الكفار بالنار عموما و خصوصا.

الثانى: الإضلال عن سبيل اللّه

لقوله تعالى ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ نُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ «۲».

الثالث: الكذب على اللّه تعالى و الافتراء عليه

لقوله تعالى وَ يَوْمَ الْقِيامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَ لَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوىً لِلْمُتَكَبِّرِينَ «۳»؟!.

و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ مَتاعٌ فِي الدُّنْيا ثُمَّ إِلَيْنا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذابَ الشَّدِيدَ بِما كانُوا يَكْفُرُونَ «۴».

و قد أورد عليه فى الجواهر بأنه ليس فى الآية الثانية ذكر النار «۵».

قلت: يمكن دفعه لان فى دلالة الآية الاولى كفاية و فى الثانية و ان لم يصرح فيها بالنار و لكن مع ملاحظة الاولى يعلم ان المراد بالعذاب الشديد النار.

---

(۱) البقرة: ۲/ ۲۵۷

(۲) الحج: ۲۲/ ۹

(۳) الزمر: ۳۹/ ۶

(۴) يونس: ۱۰/ ۶۹- ۷۰

(۵) جواهر الكلام ج ۳/ ۳۱۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۸۷

الرابع: قتل النفس التى حرم اللّه قتلها

لقوله تعالى وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ، وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً «۱».

الخامس: الظلم

لقوله تعالى إِنّا أَعْتَدْنا لِلظّالِمِينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرابُ وَ ساءَتْ مُرْتَفَقاً «۲».

السادس: الركون الى الظالمين

لقوله تعالى وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ «۳».

السابع: الكبر

لقوله تعالى فَادْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ «۴»

الثامن: ترك الصلاة

قوله تعالى ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ «۵».

التاسع: المنع من الزكاة

لقوله تعالی وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الـذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ و لَا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَـذابٍ أَلِیمٍ، یَوْمَ یُحمی عَلَیْها فِی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُم لِأَنْفسِکُمْ فَذُوقوا ما کُنْتُم تَکْنِزُونَ «۶».

(۱) النساء: ۴/ ۹۳

(۲) الکهف: ۱۸/ ۳۹

(۳) هود: ۱۱/ ۱۱۳

(۴) الغافر: ۴۰/ ۷۶

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج ۲، ص: ۸۷

(۵) المدبر: ۷۴/ ۴۲

(۶) التوبة: ۹/ ۳۴- ۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۸۸

العاشر: التخلف عن الجهاد

لقوله سبحانه فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللّهِ وَ کَرِهُوا أنْ یُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ و أَنْفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ، وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِی الْحَرِّ قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ کانُوا یَفْقَهُونَ «۱».

الحادی عشر: أکل الربا

لقوله تعالی الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومُونَ إلّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ و حَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ و أَمْرُهُ إِلَی اللّهِ و مَنْ عادَ فَأُولئِکَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ «۲».

الثانی عشر: الفرار من الزحف

لقوله تعالی وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ، أَوْ مُتَحَیِّزاً إِلی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ «۳».

الثالث عشر: أکل مال الیتیم ظلما

لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً «۴».

الرابع عشر: الإسراف

لقوله تعالی وَ أَنَّ الْمُسْرِفِینَ هُمْ أَصْحابُ النّارِ «۵».

و قد جاء الوعيد فى الكتاب المجيد فى أشياء كالشرك و النفاق، و الجحود،

---

(۱) التوبة: ۹/ ۸۱

(۲) البقرة: ۲/ ۲۷۴

(۳) الأنفال: ۸/ ۱۶

(۴) النساء: ۴/ ۱۱

(۵) الغافر: ۴۰/ ۴۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۸۹

....

و المجادلـة فى اللّه، و التكـذيب فى آيات اللّه، و مشاقة الرسول صـلّى اللّه عليه و آله، و إنكار المعاد، و حشـر الأجساد، و المرجع فى ذلك كله الى الكفر و قـد سـبق ذكره، و كـذا فى المعصـية، و الخطيئـة، و الـذنب و الإثم و أمثالها، و هـذه أمور عامـة و قد علمت ان الوعيـد لا يقتضـى كونها كبائر، و قـد يتعقب الوعيـد فى الآيات خصالا شتى، و أوصافا متعددة لا يعلم انه للمجموع أو للآحاد فلذلك طوينا ذكرها.

المعاصى التى وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار

اشارة

و اما المعاصى التى وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار فهى أربع عشر أيضا

الأول: كتمان ما انزل اللّه

لقوله تعـالى الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْكِتٰابِ وَ يَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلًا أُولٰئِكَ مٰا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النّٰارَ وَ لٰا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ وَ لٰا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ «۱».

الثانى: الاعراض عن ذكر اللّه

لقوله تعالى وَ قَدْ آتَيْنٰاكَ مِنْ لَدُنّٰا ذِكْراً مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ وِزْراً خٰالِدِينَ فِيهِ وَ سٰاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ حِمْلًا «۲».

الثالث: الإلحاد فى بيت اللّه عز اسمه

لقوله تعالى وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحٰادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذٰابٍ أَلِيمٍ «۳».

الرابع: المنع من مساجد اللّه

لقوله تعالى وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسٰاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَعىٰ فِي خَرٰابِهٰا أُولٰئِكَ مٰا كٰانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهٰا إِلّٰا خٰائِفِينَ لَهُمْ فِي

الدُّنْیا خِزْیٌ وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِیمٌ

(۱) البقرة: ۲/ ۱۷۵

(۲) طه: ۲۰/ ۹۹- ۱۰۰- ۱۰۱

(۳) الحج: ۲۲/ ۲۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۰

....

«۱».

الخامس: إیذاء رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله)

لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللّهُ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِیناً «۲».

السادس: الاستهزاء بالمؤمنین

لقوله تعالی الَّذِینَ یَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِینَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فِی الصَّدَقاتِ وَ الَّذِینَ لا یَجِدُونَ إِلّا جُهْدَهُمْ فَیَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللّهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «۳».

السابع و الثامن: نقض العهد، و الیمین

لقوله تعالی الَّذِینَ یَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَ أَیْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِیلًا أُولٰئِکَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ وَ لا یُکَلِّمُهُمُ اللّهُ وَ لا یَنْظُرُ إِلَیْهِمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ لا یُزَکِّیهِمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «۴»

التاسع: قطع الرحم

لقوله تعالی الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولٰئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّارِ «۵».

و قال عز و جل فَهَلْ عَسَیْتُمْ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَکُمْ أُولٰئِکَ الَّذِینَ لَعَنَهُمُ اللّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمیٰ أَبْصارَهُمْ «۶».

و قد أورد علیه فی الجواهر: بأن أولئک فی الآیة الاولی لم یعلم کونها إشارة الی کل واحد من النقض، و القطع و الإفساد، و الآیة الثانیة مع ذلک لم تشتمل علی

(۱) البقرة: ۲/ ۱۱۴

(۲) الأحزاب: ۴۴/ ۵۷

(۳) التوبة: ۹/ ۸۰

(۴) ال عمران: ۳/ ۷۷

(۵) الرعد: ۱۳/ ۲۵

(۶) محمد: ۴۷/ ۲۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۱

....

وعید العذاب الا ان یقال انه یفهم من اللعن و ما بعده «۱».

العاشر: المحاربة و قطع السبیل

لقوله تعالی إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِینَ یُحَارِبُونَ اللّهَ و رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْض فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا، أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْض ذٰلِک لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیمٌ «۲».

قال فی الجواهر: انه قد یرجع ذلک الی الکفر و الوعید علی الأمرین معا «۳».

الحادی عشر: الغناء

لقوله تعالی وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولٰئِک لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ «۴».

الثانی عشر: الزنا

لقوله تعالی وَ لَا یَزْنُونَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ أَثاماً یُضَاعَفْ لَهُ الْعَذابُ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهَاناً «۵».

الثالث عشر: حب إشاعة الفاحشة فی الذین أمنوا

لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «۶».

الرابع عشر: قذف المحصنات

لقوله تعالی الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِیمٌ

---

(۱) الجواهر ج ۱۳/ ۳۱۴

(۲) المائدة: ۵/ ۳۷

(۳) الجواهر ج ۱۳/ ۳۱۵

(۴) لقمان: ۳۱/ ۶۰

(۵) الفرقان: ۲۵/ ۶۸

(۶) النور: ۲۴/ ۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۲

....

«۱».

المعاصی التی یستفاد من الکتاب وعید علیها ضمنا و لزوما

اشارة

و اما المعاصی التی یستفاد من الکتاب العزیز و عید النار علیها ضمنا و لزوما فهی ستة.

الأول: الحکم بغیر ما انزل اللّه تعالی

لقوله تعالی وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْکٰافِرُونَ «۲».

الثانی: الیأس من روح اللّه

لقوله تعالی وَ لٰا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِنَّهُ لٰا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکٰافِرُونَ «۳».

الثالث: ترک الحج

لقوله تعالی وَ لِلّٰهِ عَلَی النّٰاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰالَمِینَ «۴».

الرابع: عقوق الوالدین

لقوله تعالی وَ بَرًّا بِوٰالِدَتِی وَ لَمْ یَجْعَلْنِی جَبّٰاراً شَقِیًّا «۵» مع قوله تعالی وَ خٰابَ کُلُّ جَبّٰارٍ عَنِیدٍ، مِنْ وَرٰائِهِ جَهَنَّمُ وَ یُسْقیٰ مِنْ مٰاءٍ صَدِیدٍ «۶» و قوله تعالی فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النّٰارِ لَهُمْ فِیهٰا زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ «۷».

---

(۱) النور: ۲۴/ ۲۳

(۲) المائدة: ۵/ ۴۴

(۳) یوسف: ۱۲/ ۸۷

(۴) ال عمران: ۳/ ۹۷

(۵) مریم: ۱۹/ ۳۲

(۶) إبراهیم: ۱۴/ ۱۵- ۱۶

(۷) هود: ۱۱/ ۱۰۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۳

الخامس: الفتنة

لقوله تعالی وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ «۱».

قلت: مع قوله تعالى وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزٰاؤُهُ جَهَنَّمُ الآية «۲».

السادس: السحر

اشارة

لقوله تعالى وَ اتَّبَعُوا مٰا تَتْلُوا الشَّيٰاطِينُ عَلىٰ مُلْكِ سُلَيْمٰانَ وَ مٰا كَفَرَ سُلَيْمٰانُ وَ لٰكِنَّ الشَّيٰاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النّٰاسَ السِّحْرَ وَ مٰا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبٰابِلَ هٰارُوتَ وَ مٰارُوتَ وَ مٰا يُعَلِّمٰانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰى يَقُولٰا إِنَّمٰا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلٰا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمٰا مٰا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مٰا هُمْ بِضٰارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّٰا بِإِذْنِ اللّٰهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مٰا يَضُرُّهُمْ وَ لٰا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرٰاهُ مٰا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلٰاقٍ وَ لَبِئْسَ مٰا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كٰانُوا يَعْلَمُونَ «۳».

قلت: مع ما ورد فى حق الكافرين.

هذه جملة الكبائر المستنبطة من الكتاب العزيز بناء على المختار فى معنى الكبيرة و هى أربع (أربعة) و ثلاثون.

و للنظر فى بعضها مجال و اللّه أعلم بحقيقة الحال انتهى كلامه دامت إفاداته «۴»

إيرادات العلامة العاملى و صاحب الجواهر على ما أفاده العلامة الطباطبائى

قال العلامة العاملى (قدس) بعد ذلك و ليت شعرى ماذا يقول فى الإصرار على الصغائر فإنه كبيرة إجماعا و ليس فى القران المجيد و عيد عليه بالنار و لعله اسئله عنه شفاها اه «۵».

و قد أورد صاحب الجواهر (قدس) على ما أفاده العلامة الطباطبائى (قدس) خمسة إيرادات «۶» مضافا الى ما فى مفتاح الكرامة أشير إليها فى تقرير أستاذنا العلامة

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۹۱

(۲) النساء: ۴/ ۹۳

(۳) البقرة: ۲/ ۱۰۲

(۴) مفتاح الكرامة ج ۳/ ۹۱- ۹۴

(۵) مفتاح الكرامة ج ۳/ ۹۱- ۹۴

(۶) جواهر الكلام ج ۱۳/ ۳۱۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۹۴

....

البروجردى (قدس).

أحدها: انه يلزم على ما ذكره فى هذا العدد ان يكون ما عداها صغائر و انه لا يقدح فى العدالة فعلها بل لا بد من الإصرار و بدونه تقع مكفرة و لا تحتاج إلى التوبة فمثل اللواط و شرب الخمر و ترك صوم من شهر رمضان و شهادة الزور و نحو ذلك من الصغائر التى لا تقدح فى العدالة و لا تحتاج إلى التوبة، و هو واضح الفساد و كيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البينة على انه لاط فى زمان قبل أداء الشهادة بيسير كما لا يخفى على الملاحظ لطريقة الشرع.

و ان شئت فانظر الى كتب الرجال و ما يقدحون به عدالة الرجل، و فى رواية ابن ابى يعفور السابقة: ان تعرفوه بالستر و العفاف، و

کف البطن و الفرج و اللسان و نحو ذلک، بل فی ذلک إغراء الناس فی کثیر من المعاصـی فإنه قل من یجتنب من المعاصـی من جهة استحقاق العذاب بعد معرفة انه لا عقاب علیه.

ثانیها: انه قـد ورد فی السـنة فی تعداد الکبائر ما لیس مذکورا فیما حصـره مع النص علیه فیها بأنه کبیرة، و قوله علیه السّـلام ان الکبیرة کل ما أوعد اللّه علیها النار لا ینافیه و لو لکونه علیه السّلام یعلم کیف توعد اللّه علیها بالنار.

قصاری ما هناک نحن بحسب وصولنا ما وصلنا کیف وعد اللّه علیها النار فانظر الی ما فی حسنة عبید بن زرارة المتقدم ذکرها/ ۷۹.

کیف ادخل ترک الصلاة فی الکفر مع استحضاره علیه السّلام لقوله تعالی مٰا سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ قٰالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ «۱».

ثالثها: قال اللّه تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَـةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ، وَ مٰا أُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهِ. وَ أَنْ تَسْتَقْسِـمُوا بِالْأَزْلٰامِ ذٰلِکُمْ فِسْقٌ «۲» فإنه ان أرید بالإشارة کل واحد فقد حکم بالفسق و احتمال إرادة الإصرار بعید کاحتمال ارادة ما لا ینافی العدالة من الفسق بل

---

(۱) المدثر: ۷۴/ ۴۲- ۴۳

(۲) المائدة: ۵/ ۴

....

مجرد المعصیة، أو من غیر مجتنب الکبائر.

رابعها: انه قد ورد فی السنة التوعد بالنار- و ای توعد- علی کثیر من المعاصی و بناء علی ما ذکر لا بد و ان یراد بها اما الإصرار علیها، أو من غیر مجتنب الکبائر و کله مخالف للظاهر من غیر دلیل.

خامسـها: ان فیما رواه عبد العظیم الحسنی ذکر من جملة الکبائر شرب الخمر معللا ذلک بان اللّه تعالی نهی عن عبادة الأوثان و ترک الصـلاة متعمـدا أو شیئا مما فرض اللّه لان رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله قال من ترک الصـلاة متعمـدا فقـد برئ من ذمة اللّه و ذمة رسوله فانظر کیف استدل علی کونه کبیرة بما ورد من السنة «۱».

إیرادات العلامة البروجردی علی ما أفاده العلامة الطباطبائی

ثم انه أضاف أستاذنا العلامة (قدس) علی ما أورده صاحب الجواهر (قدس) بعض إشکالات أخر:

«بأن الظاهر کون المقسم الکبیرة و الصـغیرة هی المعاصـی الوجودیـة التی تتحقق بالوجودات الصادرة من المکلف و علیه فیسـقط من جملة ما عـده من الکبائر مثل ترک الصـلاة، و منع الزکاة، و التخلف عن الجهاد، و کتمان ما انزل اللّه و نقص العهد، و الیمین، و قطع الرحم، و عدم الحکم بما انزل اللّه، و ترک الحج لأنها کلها معاصی عدمیة.

اما مثل ترک الصلاة و منع الزکاة فواضح، و اما کتمان ما انزل اللّه فالآیة الواردة فیه ظاهرة فی ان الواجب هو التبیین و الکتمان ترکه و هکذا نقص العهد، و الیمین و کذا قطع الرحم و الحکم بغیر ما انزل اللّه کما یظهر من آیتیهما «۲».

و أیضا الظاهران المراد بالمعاصی الکبیرة هی المعاصی التی یمکن ان تقع من المسلم غیر الکافر و علیه فیسقط من جملة ما ذکره مثل الکفر باللّه العظیم، و الإضلال

---

(۱) نهایة التقریر ج ۲/ ۲۸۶

(۲) یعنی آیتی نقض العهد و الیمین و قطع الرحم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۶

....

عن سبیل اللّه، و لـذا لم یعـد فی جملـة الکبائر فی بعض الروایات الدالـة علی ان الکبائر سبع حیث انه بعد ذلک عدها ستا «۱» و هذا دلیل علی انه لا یکون مثل الشرک باللّه معدودا من الکبائر.

و أیضـا تـدخل جملـة مما عـده من الکبائر فی الظلم الـذی عـده منها فتلک الجملـة من أقسام الظلم لا انها قسیمة له و ذلک مثل قتل النفس، و أکل مال الیتیم، و المنع من مساجد اللّه، و الاستهزاء بالمؤمنین، و إیذاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و قذف المحصنات و المحاربة، و قطع السبیل و علیه فلا یبقی الا مقدار قلیل لا یتجاوز عن الاثنی عشر کما لا یخفی اه «۲».

عدم ورد شیء من إیرادات الأعلام الثلاثة علی ما أفاده العلامة الطباطبائی

و لکن الـذی یختلـج بالبال- و العلم عند اللّه تعالی- عدم ورد شـیء من إشـکالات العلمین بل الأعلام و ذلک لان العلامة الطباطبائی (قـدس) لم یرد حصـر الکبائر بما فی الکتاب العزیز حتی یرد علیه ما أورده علیه صاحبا المفتاح و الجواهر (قـدس سرهما) و انما أراد عـد الکبـائر التی أوعـد التصـریح فیها فی الکتاب العزیز بالعـذاب، أو النار صـریحا أو ضـمنا أو التزاما و انها اربع و ثلاثون، و کم فرق بینهما و لعل ما ذکرنا ظاهر لمن لاحظ مقاله من أوله إلی آخره و ان کان بعض عباراته یوهم خلاف ذلک بداهة انه من البعید جدا لو لم یکن من المستحیل انه لم یلاحـظ العلامـة الطباطبـائی أخبـار الباب و عـدم مقایسـتها مع ما فی الکتاب العزیز و عـدم تفطنه بوجود معاصی کبیرة فی السنة غیر المذکورة فی الکتاب فتدبر.

ثم ان ما اسـتظهره أسـتاذنا العلامـة (قـدس) غیر ظاهر و ای دلیل علی ان المقسم للمعاصـی المعاصـی الوجودیة بعد ظهور بل صـراحة الکتاب و السنة علی عد قطع

---

(۱) یعنی بذلک خبر عبید بن زرارة المتقدم ذکره/ ۷۹.

(۲) نهایة التقریر ج ۲/ ۲۸۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۷

....

الرحم، و نقض العهد و الیمین، و کتمان ما انزل اللّه الی غیر ذلک من المعاصی، فقد یکون جعل أمر محکوما بحکم و عدمه محکوما بحکم أخر مثلا صلـة الرحم موضوع لحکم اسـتحبابی، و قطع الرحمن موضوع الحکم الحرمـة، و کتمـان مـا انزل اللّه تعالی حرام مع کون التبین واجبا و کم له نظیر فی الفقه، و المتبع دلالة الدلیل فکلما دل دلیل علیه نقول به، نعم بمجرد وجوب شـیء شـرعا لا یحکم بحرمة ترکة شـرعا کما انه إذا حرم شـیء لا یحکم بوجوب ترکه شرعا و الا یلزم ان یکون کل حکم شرعی متضمنا لحکمین شرعیین و هو کما تری.

و غایة ما یمکن ان یقال هی انه عند وجوب شیء فی لسان الشرع ینتزع منه یحکم العقل حرمة ترکه کما إذا حرم شیء کذلک ینتزع منه وجوبه عقلا.

و بالجملة لا مضایقة لکون کل من الفعل و الترک موضوعا لحکم إذا دل دلیل علیه، و ظاهر الکتاب و السنة حرمة ترک الصلاة و منع الزکاة، و حرمة قطع الرحم و کتمان ما انزل اللّه الی غیر ذلک مع وجوب الصـلاة و الزکاة و اسـتحباب صـلة الرحم، و وجوب تبیین ما

انزل اللّه.

ثم ان استظهاره (قدس) ان المراد خصوص المعاصی التی یمکن ان یقع من المسلم غیر ظاهر بعد تعمیم نطاق الکتاب و السنهٔ لغیر المسلم کما لا یخفی علی من لاحظهما، و عدم ذکر الکفر، و الشرک و الإضلال عن سبیل اللّه فی بعض الاخبار لجههٔ و حکمهٔ و لذا ذکرت فی بعض أخبار أخر.

و دخول جملهٔ من الکبائر فی الظلم مثلاـ بجههٔ لا ینافی عدها کبیرهٔ مستقلهٔ لعنایهٔ شدیدهٔ بها و غفلهٔ الناس عن کونها منه الی غیر ذلک، و لذا یمکن إدخال کل الکبائر فی کونها تجری علی اللّه تعالی و عصیان له تعالی مع کون کل واحد منها معصیهٔ و کبیرهٔ.

فظهر انه یمکن توجیه ما أفاده العلامهٔ الطباطبائی (قدس) من حصر المعاصی الکبیرهٔ فی الکتاب العزیز بما ذکره و اللّه العالم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۸

الأمر السادس فی التوفیق بین الاخبار فی تعدید الکبائر

اشارهٔ

الأخبار الواردهٔ فی تعدید الکبائر کثیرهٔ أورد جملهٔ وافیهٔ منها شیخنا الحر العاملی (ره) فی بابین من أبواب جهاد النفس من الوسائل و هما الباب الخامس و الأربعین، و السادس و الأربعین.

و قد أوردنا ثلهٔ وافیهٔ منها فی بعض الأمور المتقدمهٔ فلیلاحظ.

و نحن الان بصدد بیان الجمع و التوفیق بین مفادها المختلفهٔ لأن جملهٔ منها واردهٔ فی تفسیر الکبائر و بیان الضابط لها، و جملهٔ منها دالهٔ علی عددها و انها خمس، أو سبع، أو تسع، أو أزید علی اختلاف بین هذه الطائفهٔ أیضا، و جملهٔ منها واردهٔ فی عد بعض المعاصی الکبار من غیر تعرض لتفسیرها و لا کونها فی مقام تعدیدها، و بعض منها غیر مرتبط بعنوان الباب الذی عقده (ره) و هو تعیین الکبائر کخبر أصبغ «۱» فینبغی ذکر الطوائف أولا ثم بیان الجمع بینها.

الطائفهٔ الأولی ما دل علی انها خمسهٔ

کمرسل ابن ابی عمیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

وجدنا فی کتاب علی علیه السّلام الکبائر خمسهٔ الشرک، و عقوق الوالدین، و أکل الربا بعد البینهٔ، و الفرار من الزحف و التعرب بعد الهجرهٔ «۲».

و خبر عبید بن زرارهٔ قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام أخبرنی عن الکبائر فقال هن خمس و هی مما أوجب اللّه علیهن النار قال تعالی

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۹

....

إِنَّ اللّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ «۱» و قال إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً «۲» و قال یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ إلی أخر الآیة «۳» و قال عز و جل یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبا إلی أخر الآیة «۴» و رمی المحصنات الغافلات المؤمنات و قتل مؤمن متعمدا علی دینه «۵» «۶».

الطائفة الثانیة ما دل علی انها سبعة

کخبر ابن محبوب قال:

کتب معی بعض أصحابنا الی ابی الحسن علیه السّلام یسئله عن الکبائر کم هی و ما هی؟ فکتب الکبائر من اجتنب ما وعد اللّه علیه النار کفر عنه سیئاته إذا کان مؤمنا و السبع الموجبات قتل النفس الحرام، و عقوق الوالدین، و أکل الرباء، و التعرب بعد الهجرة و قذف المحصنة، و أکل مال الیتیم، و الفرار من الزحف «۷».

و خبر عبید بن زرارة قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الکبائر فقال:

(۱) النساء: ۴/ ۴۷

(۲) النساء: ۴/ ۱۰

(۳) الأنفال: ۸/ ۱۵

(۴) البقرة: ۲/ ۲۸۷

(۵) سیجیء بعض الکلام فی توجیه قوله علیه السلام ان الکبائر خمسة و عدم مطابقته لما عده فیه

(۶) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۸

(۷) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۰

....

هن فی کتاب علی علیه السّلام سبع الکفر باللّه، و قتل النفس، و عقوق الوالدین، و أکل الربا بعد البینة، و أکل مال الیتیم ظلما، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة قال فقلت هذا أکبر المعاصی فقال نعم قلت فأکل الدرهم من مال الیتیم ظلما أکبر أم ترک الصلاة؟ قال ترک الصلاة قلت فما عددت ترک الصلاة فی الکبائر فقال ای شیء أول ما قلت لک قلت الکفر قال و ان تارک الصلاة کافر یعنی من غیر علة «۱».

و خبر ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سمعته یقول الکبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا، و الشرک باللّه العظیم، و قذف المحصنة، و أکل الربا بعد البنیة، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة، و عقوق الوالدین، و أکل مال الیتیم ظلما قال و التعرب و الشرک واحد «۲».

و خبر محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

الکبائر سبع: قتل المؤمن متعمدا، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل الربا بعد البینة، و کل ما أوجب اللّه علیه النار «۳».

و خبر أحمد بن عمر الحلبی قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ، قال: من اجتنب ما أوعد اللّه علیه النار إذا کان مؤمنا کفر عنه سیئاته و ادخله مدخلا کریما و الکبائر السبع الموجبات قتل النفس الحرام، و عقوق الوالدین، و أکل الربا، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة و أکل مال الیتیم، و الفرار من الزحف «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۶

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۱

....

و خبر عبد الرحمن بن کثیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

ان الکبائر سبع فینا نزلت و منا استحلت فأولها الشرک باللّه العظیم، و قتل النفس التی حرم اللّه، و أکل مال الیتیم، و عقوق الوالدین، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و إنکار حقنا «۱».

و خبر ابی الصامت عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

أکبر الکبائر سبع: الشرک باللّه العظیم، و قتل النفس التی حرم اللّه الا بالحق، و أکل أموال الیتامی، و عقوق الوالدین و قذف المحصنات، و الفرار من الزحف، و إنکار ما انزل اللّه عز و جل «۲».

و خبر أبی هریرة ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال:

اجتنبوا السبع الموبقات قیل و ما هن قال: الشرک باللّه، و السحر، و قتل النفس التی حرم اللّه الا بالحق، و أکل الربا، و أکل مال الیتیم، و التولی یوم الزحف، و قذف المحصنات الغافلات المؤمنات «۳».

الطائفة الثالثة

انه و ان لم ینص علی عدد الا انه عند ذکر أکبر الکبائر عد ثمانیة کخبر محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قلت له ما لنا نشهد علی من خالفنا بالکفر، و ما لنا لا نشهد لأنفسنا و لأصحابنا انهم فی الجنة فقال من ضعفکم ان لم یکن فیکم شیء من الکبائر فاشهدوا انکم فی الجنة قلت فأی شیء الکبائر فقال الشرک باللّه، و عقوق الوالدین، و التعرب بعد الهجرة،

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۲

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۰

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۲

....

و قـذف المحصـنة، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما و الرباء بعـد البینة، و قتل المؤمن فقلت له الزنا و السـرقة فقال لیسا من ذلک «۱».

الطائفة الرابعة ما أنهاها إلى تسعة

کخبر الکراجکی قال: قال علیه السّلام:

الکبـائر أعظمهن الإشـراک بـاللّه عز و جـل، و قتـل النفس المؤمنـة، و أکل الربا، و أکل مال الیتیم، و قـذف المحصـنات، و الفرار من الزحف، و عقوق الوالـدین، و اسـتحلال البیت الحرام و السـحر فمن لقی اللّه عز و جـل و هو بریء منهن کان معی فی جنـة مصاریعها الذهب «۲».

الطائفة الخامسة ما أنهاها إلى عشرة و ان لم ینص على عدد

کخبر مسعدة بن صدقة قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

الکبـائر القنوط من رحمـة اللّه، و الیأس من روح اللّه و الأمن من مکر اللّه، و قتل النفس التی حرم اللّه، و عقوق الوالـدین، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل الربا بعد البینة، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و الفرار بعد الزحف الحدیث «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۷

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۳

الطائفة السادسة ما دل على انها أکثر من عشرة

اشارة

کخبر عبد العظیم الحسنی علیه السّـلام «۱» و قـد تقدم ذکره بتمامه/ ۷۶ و خبر فضـل بن شـاذان عن الرضا علیه السّـلام فی کتابه إلى المأمون «۲» و خبر الأعمش عن جعفر بن محمد فی حدیث شرائع الدین «۳» و قد تقدم ذکرهما فی ۸۲- ۸۳.

هذا ما ورد فی تعدید الکبائر فقد عرفت الاختلاف فیها و لکن یمکن الجواب عن اشکال الاختلاف بوجهین.

الوجه الأول: و هو جواب إجمالی حاصله

ان جمیع المعاصی المذکورة فی هذه الاخبار کبیرة و یستحق فاعلها العذاب، أو النار، و یوجب فسق فاعلها و سلب العدالة عن مرتکبها، و ان کان بعضها أکبر من بعض، و یکون بعضها أکبر الکبائر، و لذا تری ان الزنا و السرقة مع کونهما من المعاصی الکبیرة فقد نفی الکبارة عنهما فی بعض الاخبار «۴» و فی الحقیقة نفی الأکبریة عنهما لأنه علیه السّلام بصدد ذکر أکبر الکبائر.

فالمعاصی الکبیرة ذو العرش و الدرجات لها عرض عریض و قد تعرض لبعضها التی تکون أکبر الکبائر فی بعض الاخبار، و بعضها فی بعض أخر لبعض المناسبات و هکذا.

و قد صرح فی خبر عبید بن زرارة ان المعدود هو أکبر الکبائر و فی خبر الأعمش إشارة إلی وجود المراتب فلاحظ.

و یحتمل ان یکون ذکر بعض الاعداد کالخمس، و السبع و نحوهما من باب المثال لا حصر الکبائر فیها فتدبر.

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۳

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۶

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۴

الوجه الثانی: الجواب التفصیلی

و قد أتعب أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) نفسه الشریفة فی الجمع بین الروایات المتخالفة المتضاربة بوجه حسن لعله أحسن ما فی المقام و ان کان بعض ما افاده لا تخلو عن تکلف و تعسف و إلیک حاصل ما افاده:

«و هو انه فی روایة أبی بصیر «۱» ذکر ان الکبائر سبعة و مع ذلک عدها ثمانیة و لکنه قال فی ذیلها ان التعرب و الشرک واحد، و لا بأس، لان مرجع التعرب إلی الحالة التی کانت علیها قبل الهجرة إلی دار الإسلام لغرض الإسلام و الایمان فمرجعه الی ان الرجوع و الارتداد عن الإسلام بعد الهجرة من الکفر و الشرک الیه.

و فی روایة محمد بن مسلم «۲» أسقط عقوق الوالدین و عد السابعة کل ما أوجب اللّه علیها النار، و لعله سهو من الراوی لأن الکلام فی تعدید الکبائر و ذکر إفرادها، لا- فی تعریف الکبائر و الضابط لها، فمن المحتمل سهو الراوی عن ذکر عقوق الوالدین فذکر موضعه هذه السابعة و اللّه العالم.

و فی روایة عبد الرحمن بن کثیر «۳» أسقط التعرب بعد الهجرة، و أکل الربا بعد البینة، و ذکر موضع السابعة إنکار حقنا، و قد عرفت وجه إسقاط التعرب بعد ذکر الشرک فی روایة أبی بصیر.

و فی روایة أبی الصامت «۴» ذکر ان أکبر الکبائر سبع و أسقط التعرب و أکل الربا بعد البینة، و ذکر موضع السابعة إنکار ما انزل اللّه و قد عرفت ان إسقاط التعرب بعد ذکر الشرک لا بأس به، و اما إسقاط الربا فلعل وزانه و مرتبته وزان إنکار حقهم أو إنکار ما انزل اللّه و فی مرتبته.

و فی روایة عبید بن زرارة «۵» ذکر ان الکبائر خمسة فقد أسقط التعرب و العقوق و لکن ذکر موضعه الشرک من غیر عدها من جملة الخمس، و قد عرفت وجه إسقاط

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۶

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۲۲

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۰

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۵

....

التعرب و وجه عدم عد الشرك من المعاصى، يؤيد ما ذكرنا ان المراد بها هى المعاصى التى يمكن ان تقع من المسلم حال إسلامه و الشرك لا يلائم ذلك ففى الحقيقة لم يذكر فى الرواية خصوص العقوق فلعل المعاصى المذكورة فيه أكبر من العقوق.

و فى مرسلة ابن ابى عمير «۱» بعد ان عد مثل الرواية السابقة أنها خمسة و قد عد التعرب و الشرك أمرين، و بعد ما عرفت من إرجاع التعرب الى الشرك و اتحادهما يرجع المعاصى المذكورة إلى الأربعة ففى الحقيقة أسقط القتل و أكل مال اليتيم، و قذف المحصنات فلعل غير المذكور ليس بمرتبة المذكورات.

و لكن يشكل بان العقوق قد سقط من الأول و ثبت فى مرسلة ابن ابى عمير الا ان يناقش فى سندهما، أو يقال انهما و ان تعارضتا فى المفهوم و لكن لا تعارض بينهما بحسب المنطوق فيقدم المثبت.

و فى رواية مسعدة «۲» عدها عشرة من غير تعرض لكونها عشرة و أضاف إلى السبع المذكور فى الروايات القنوط من رحمة اللّه، و اليأس من روح اللّه و الأمن من مكر اللّه، و الظاهر ان الأولين واحد.

و فى رواية أخرى لمحمد بن مسلم «۳» عد أكبر الكبائر ثمانية من غير تعرض لكونها ثمانية و حيث انه عد فيها التعرب و الشرك أمرين و قد عرفت انهما واحد فلا اختلاف بينها و بين الروايات الدالة على انها سبعة.

و اما الروايات الدالة على ان الكبائر كثيرة فهى ثلاث أحدها رواية عبد العظيم الحسنى حيث عدها عشرين و الثانية رواية اعمش حيث عدها ثلاث و ثلاثين و الثالثة رواية فضل و قد عدها أيضا ثلاث و ثلاثين و الظاهر اتحادها مع رواية اعمش و الاختلاف بينهما يسير لأنه قد ذكر فى رواية اعمش ان الاشتغال بالملاهى التى يصد عن ذكر اللّه مكروهة و لكن عد من الكبائر فى رواية فضل.

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۷

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۳

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۶

....

فانقدح من جميع ما ذكرنا انه لا محيص عن الالتزام باتصاف سبع من المعاصى بكونها كبيرة بقول مطلق، و هى السبع المذكورة فى الروايات الدالة على ان الكبائر سبع، أو أكبرها سبع، أو على ان رتبة سائر الكبائر أدنى من رتبتها كما تدل عليه رواية اعمش.

و اما ما عدى السبع فما ذكر فى مثل رواية اعمش فالظاهر أنها كبيرة بالإضافة الى ما دونها صغيرة بالنسبة إلى السبع التى هى فوقها.

و بمثل هذا يجمع بين ما دل على ان الزنا و السرقة ليستا من الكبائر كروايتى محمد بن حكيم و محمد بن مسلم، و ما دل على انهما منها كروايتى فضل، و اعمش وجه الجمع هو ان ما دل على عدم كونهما من الكبائر يراد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق و عدم

کونها فی عرض المعاصی التی هی أکبر الکبائر و ما دل علی کونهما منها یراد انهما کبیرتان بالإضافة الی ما تحتهما من المعاصی» «۱».

الأمر السابع فی تعدید الکبائر المستفاد من الاخبار

ینبغی تعداد الکبائر الواردة فی تعدید الکبائر و النصوص الواردة فی بعض المعاصی بالخصوص بعد إسقاط المکررات رجاء ان یکون وسیلة للاجتناب عنها ان لم یکن مجتنبا عنها فنقول الکبائر عبارة عن:

۱- الشرک باللّه تعالی، أو الکفر باللّه تعالی.

۲- إنکار ما انزل اللّه تعالی.

۳- قتل النفس التی حرم اللّه تعالی.

۴- عقوق الوالدین.

۵- الفرار من الزحف.

۶- أکل مال الیتیم ظلما.

(۱) نهایة التقریر ج ۲/ ۲۸۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۷

....

۷- أکل الربا بعد البینة.

۸- قذف المحصنات الغافلات المؤمنات، أو قذف المحصنة، أو قذف المحصنات علی اختلاف التعبیر فی الاخبار.

۹- الزنا.

۱۰- اللواط.

۱۱- السرقة.

۱۲- أکل المیتة.

۱۳- أکل الدم.

۱۴- أکل لحم الخنزیر.

۱۵- أکل ما أهل لغیر اللّه به من غیر ضرورة.

۱۶- البخس فی (من) المیزان و المکیال.

۱۷- المیسر، القمار.

۱۸- شهادة الزور.

۱۹- الیأس من روح اللّه تعالی.

۲۰- القنوط من رحمة اللّه تعالی «۱».

۲۱- الأمن من مکر اللّه تعالی.

۲۲- معونة (معاونة) الظالمین.

۲۳- الركون الى الظالمين.

۲۴- اليمين الغموس الفاجرة «۲».

---

(۱) تقدم الكلام فی الفرق بین اليأس من روح اللّه و القنوط من رحمته فی/ ۸۰

(۲) عن النهایـة الیمین الغموس هی الیمین الکاذبة الفاجرة کالتی یقتطع بها الحالف مال غیره، سـمیت غموسا لأنها تغمس صاحبها فی الإثم ثم فی النار، و فعول للمبالغة

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۸

....

۲۵- الغلول «۱».

۲۶- حبس الحقوق من غير عسر.

۲۷- الكذب على اللّه تعالى أو الافتراء عليه، و على رسوله، و على الأوصياء و فی رواية مطلق الكذب.

۲۸- استعمال التكبر و التجبّر- أو الكبر.

۲۹- ۳۰- الإسراف و التبذير.

۳۱- الخيانة.

۳۲- الاستخفاف بالحج لعل المراد الإتيان بالحج عن استخفاف لا تركه فتدبر.

۳۳- المحاربة لأولياء اللّه.

۳۴- الملاهی التی تصد عن ذكر اللّه تعالى كالغناء، و ضرب الأوتار.

۳۵- السحر.

۳۶- الإصرار على صغائر الذنوب، أو على الذنوب كما فی خبر فضل.

۳۷- أكل السحت.

۳۸- استحلال البيت الحرام.

۳۹- التعرب بعد الهجرة.

۴۰- منع الزكاة المفروضة.

۴۱- كتمان الشهادة.

۴۲- ترك الصلاة متعمدا و فی بعض الاخبار عد تارك الصلاة عمدا كافرا.

۴۳- ترك شی‌ء مما فرض اللّه عز و جل.

۴۴- كتمان الشهادة.

۴۵- شرب الخمر.

---

(۱) فی النهاية قد تكرر ذكر الغلول فی الحديث، و هو الخيانة فی الغنم، و السرقة من الغنيمة قبل القسمة

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۹

....

۴۶- نقض العهد.

۴۷- قطعیهٔ الرحم.

۴۸- إفطار یوم من شهر رمضان متعمدا «۱».

۴۹- إنکار حق أهل البیت علیهم السّلام.

۵۰- الحیف فی الوصیهٔ «۲».

۵۱- سباب المؤمن «۳».

تقدم فی الأمر الخامس تعدید الکبائر التی أوعد اللّه علیها العذاب، أو النار فی الکتاب العزیز صریحا، أو ضمنا، و لزوما، و قد ذکر شطر واف منها فی لسان الأخبار المتقدمهٔ الا انه حیث لم أجد بعضا منها فیها فأحببت ذکرها هنا تمیما للفائدهٔ و تحفظا للاجتناب عن معاصی اللّه و هی:

۵۲- الإضلال عن سبیل اللّه.

۵۳- الظلم.

۵۴- التخلف عن الجهاد.

۵۵- کتمان ما انزل اللّه.

۵۶- الاعراض عن ذکر اللّه.

۵۷- الإلحاد فی بیت اللّه.

۵۸- المنع من مساجد اللّه.

۵۹- أذیهٔ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

۶۰- الاستهزاء بالمؤمنین.

۶۱- نقض الیمین.

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۹

(۲) من لا یحضره الفقیه ج ۳/ ۳۶۹

(۳) من لا یحضره الفقیه ج ۳/ ۳۷۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۱۰

....

۶۲- المحاربهٔ و قطع السبیل.

۶۳- إشاعهٔ الفاحشهٔ.

۶۴- الحکم بغیر ما انزل اللّه.

۶۵- ترک الحج.

۶۶- الفتنهٔ.

الأمر الثامن فی معنی الإصرار و ما أرید به و حکمه

اشارة

قد عرفت منا أن الإصرار علی الصغیرة مضر بالعدالة و عن المشهور بین المتأخرین ان الإصرار علی الصغیرة من الکبائر.

تنقیح المقال یستدعی البحث عن معنی الإصرار، و ما أرید به فی المقام و حکم الإصرار علی الصغیرة فنقول:

الإصرار لغة و عرفا الملازمة و المداومة علی الشیء فهو عبارة عن فعل شیء مرة بعد اولی و کرة بعد اخری مضموم بعضه الی بعض و لکن اختلفوا فی المراد بالإصرار بالصغیرة.

فعن بعضهم هو المداومة علی نوع واحد من المعصیة.

و عن أخر انه الإکثار من الصغیرة سواء کان من نوع واحد، أو أنواع مختلفة و قیل انه عبارة عن تکرار المعصیة تکرارا یشعر بقلة مبالاة مرتکبه بالدین.

و قیل: ان المراد فعل الصغیرة مع العزم علی معاودتها.

و قیل: انه فعل الصغیرة مع عدم التوبة.

و عن جملة من الفقهاء منهم الشهیدان: تقسیم الإصرار إلی فعلی و حکمی، فالفعلی هو الدوام علی نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإکثار من جنسها بلا توبة، و الحکمی هو العزم علی فعل تلک الصغیرة بعد الفراغ منها.

و عن الذخیرة ان هذه مما ارتضاه جماعة من المتأخرین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۱۱

....

و قال المحقق الأصفهانی (قدس): «ان الصغیرة اما یصدر من المجتنب عن الکبائر، أو من غیر المجتنب عنها، أو من غیر المبتلی بها.

فعلی الأول تکون الصغیرة بنص القرآن و نصوص الاخبار مکفرة باجتناب الکبائر و حیث ان فعل الصغیرة حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثیرها فی العقوبة فلا محالة لا یؤثر فی العقوبة حتی یحتاج إلی التوبة فی رفعها.

و علی الأخیرین فلا مانع حال صدور الصغیرة من تأثیرها فی العقوبة.

و رافعهما فی الأول منها منحصر فی التوبة، و فی الثانی منهما یمکن ان یکون هو التوبة، کما یمکن ان یکون هو اجتناب الکبائر عند الابتلاء بها.

و علیه ففی الصورة الاولی من الصور الثلاث لا یتحقق الإصرار إلا بفعل الصغیرة مرة بعد اولی و کرة بعد اخری لا بعدم الندم حیث ان الذنب مکفر علی الفرض فیکون کما إذا تخللت التوبة المانعة من تحقق الإصرار بخلاف الصورتین الأخیرتین فإن حال الصغیرة حال الکبیرة فیمکن فرض تحقق الإصرار علیها بعدم الندم» «۱».

و کیف کان: لا ینبغی الإشکال فی تحقق الإصرار علی الصغیرة مع الإکثار فعلا و الإتیان بالمعصیة فی الخارج مکررا سواء کان من سنخ واحد أو جنسین أو أجناس کما انه لا إشکال فی عدم تحقق عنوان الإصرار مع الإتیان بذنب مرة واحدة ثم ندم علیه بحیث کان یسوئه إذا تذکر و التفت الی إتیانه.

و اما إذا اتی بصغیرة مرة ثم غفل عنه بعد الإتیان به، أو غفل عن وجوب التوبة و کان مجتنبا عن الکبائر فالظاهر انه مکفر عنه و هو المتیقن إرادته من قوله تعالی:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۲».

فلا یضر بعدالته ان کان عادلا.

فیحصل الفرق بین الصغیرة و الکبیرة فإن الصغیرة مکفرة فی الفرض و اما الکبیرة

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۷۹

(۲) النساء ۴/ ۳۱

....

فحیث انه لم یتحقق منه التوبة فلم تکن مکفرة فیضر بعدالته.

و اما إذا اتی بالصغیرة مرة مع الالتفات الیه و عدم الندم علیه و لم یکن یسوئه إذا تذکر، فعن أستاذنا العلامة البروجردی فی (قدس): «الظاهر تحقق الإصرار بذلک و استدل لذلک أولا. بقوله تعالی:

وَ الَّذِينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ «۱».

حیث انه یشعر بان الإصرار یتحقق بمجرد عدم الاستغفار.

و ثانیا: بروایتی جابر و ابی عمیر.

ففی روایة جابر عن أبی جعفر علیه السّلام:

فی قول اللّه عز و جل وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ. قال الإصرار أن یذنب الذنب فلا یستغفر اللّه و لا یحدث نفسه بالتوبة فذلک الإصرار «۲».

و فی روایة ابن ابی عمیر قال:

سمعت موسی بن جعفر علیهما السّلام یقول: من اجتنب الکبائر من المؤمنین لم یسئل عن الصغائر قال اللّه تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً «۳» قال قلت فالشفاعة لمن تجب فقال حدثنی ابی عن آبائه عن علی علیه السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إنما شفاعتی لأهل الکبائر من أمتی و اما المحسنون فما علیهم من سبیل قال ابن ابی عمیر فقلت له: یا بن رسول اللّه فکیف تکون الشفاعة لأهل الکبائر و اللّه

(۱) ال عمران: ۳/ ۱۳۵

(۲) الوسائل باب ۴۸ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

(۳) النساء: ۴/ ۳۱

....

تعالی یقول وَ لا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى و من یرتکب الکبائر لا یکون مرتضی؟ فقال یا أبا أحمد ما من مؤمن یذنب ذنبا الاسائه ذلک و ندم علیه و قد قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کفی بالندم توبة، و قال من سرته حسنته و سائته سیئة فهو مؤمن فمن لم

يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن و لم تجب له الشفاعة الى ان قال:

قال النبى صلّى اللّه عليه و آله لا كبير مع الاستغفار و لا صغير مع الإصرار «۱».

فقال قدس: و حينئذ فلا يبعد الالتزام بذلك و ان الإصرار على الذنب انما يتحقق بمجرد الإتيان بالمعصية و عدم التوبة و الاستغفار» «۲».

قلت: و لا يخفى ان هذه القطعة من الرواية غير وافية لمدعاه (قدس)، و لا أظن انه قدس استدل بها نعم ذكرت فى كتاب التوحيد فقرة أسقطت فى الوسائل تلائم مدعاه، و قد ذكرت فى ذيل الصفحة من الطبعة الجديدة من الوسائل، و الحقيق بنا ذكر الفقرة من كتاب توحيد الصدوق قال عليه السلام بعد قوله لم تجب الشفاعة.

و كان ظالماً و اللّه تعالى ذكره يقول ما لِلظّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ «۳» فقلت له: يا بن رسول اللّه و كيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: يا أبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصى و هو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب و متى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة، و متى لم يندم عليها كان مصرا، و المصر لا يغفر له لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب و لو كان مؤمنا بالعقوبة لندم و قد قال النبى

---

(۱) الوسائل باب ۴۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۲) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۹۱

(۳) الغافر: ۴۰/ ۱۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۴

....

صلّى اللّه عليه و آله لا كبيرة مع الاستغفار و لا صغيرة مع الإصرار الرواية «۱».

و ربما يستدل لذلك بأنه لما عصى و لم يتب فهو مخاطب بالتوبة و لما لم يتب فى الحال فقد عصى فهو فى كل آن مخاطب بالتوبة و لما لم يتب فقد اقام و استمر على عدم التوبة.

كما يستدل له بما عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ما أصر من استغفر فان مفهومه ان من لم يستغفر فقد أصر، و بقول الصادق عليه السّلام فى حديث يصف جنود العقل و الجهل فعد عليه السّلام: «الإصرار ضد التوبة «۲»، فيستفاد منه ان من أذنب و لم يتب يكون مصرا.

و بالجملة كما فى رسالة شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس): «جعل ضد التوبة الإصرار، بناء على ان ظاهر السياق كونهما مما لا ثالث لهما فتدبر.

و لا يخفى ان مقتضى إطلاق هذه الاخبار، بل الاعتبار العقلى و ان كان هو ان من ارتكب الذنب و لم يستغفر، أو لم يندم يكون مصرا سواء نوى العود الى الذنب و عزم الإتيان به، أو لم يندم، و لم يعزم، بل رواية ابن ابى عمير حيث قال: فمن لم يندم على ذنب إلخ- صريحة فى ان مجرد ارتكاب المعصية، و عدم الندم عليها يكون إصرارا و ناقضا للعدالة.

الا ان ظاهر رواية ابن ابى يعفور بل صريحها هو ان المنافى للعدالة هو خصوص الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار فمن ارتكب الصغيرة و ان لم يتب عليها لا يكون فاسقا.

و مقتضى التوفيق بين رواية ابن ابى يعفور و هذه الروايات و الاعتبار العقلى هو حملها على خصوص الكبيرة كما هو موضوع رواية ابن ابى عمير.

و بالجملة الروايات و الاعتبار لا تعم ارتكاب الصغيرة إذا لم تتب عليها بعد دلالة

---

(۱) توحيد الصدوق/ ۴۰۸

(۲) أصول الكافى ح ۱/ ۲۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۵

....

رواية ابن يعفور على عدم مضرّية ارتكاب الصغيرة للعدالة فغاية ما يكون هى ان مرتكب الكبيرة مع عدم التوبة يكون مصرا هذا أولا.

و ثانيا: كما افاده المحقق الأصفهانى (قدس): «ان مرتكب الصغيرة ان كان مجتنبا عن الكبائر يكون بنص القران و نصوص الاخبار مكفرا، و حيث ان فعل الصغيرة حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثيرها فى العقوبة فلا محالة لا تؤثر فى العقوبة حتى يحتاج إلى التوبة فى رفعها فلا- يتحقق الإصرار إلا- بفعل الصغيرة مرة بعد اولى و كرة بعد اخرى لا- بعدم الندم فيكون صدور الصغيرة فى المفروض كما إذا تخللت التوبة المانعة من تحقق الإصرار.

نعم ان كان صدور الصغيرة عن غير المجتنب للكبائر أو غير المبتلى بها فحيث انه لا مانع حال صدور الصغيرة من تأثيرها فى العقوبة فيكون رافعها فى غير المجتنب للكبائر منحصر فى التوبة و فى غير المبتلى بها يمكن ان يكون هو التوبة كما يمكن ان يكون اجتنابه الكبائر عند الابتلاء بها فعليهما يكون حال الصغيرة حال الكبيرة فيمكن فرض تحقق الإصرار عليهما بعدم الندم.

فاذا الإصرار على الصغيرة فى مثل الصورة الاولى لا يتحقق عند عدم الندم بل لا بد من فعل الصغيرة مرة بعد مرة نعم فى غير الصورة يكون وزانه وزان الكبيرة يتحقق الإصرار بعدم التوبة بمقتضى الأخبار المتقدمة.

و بالجملة صدق الإصرار انما هو فيما يحتاج إلى التوبة فإذا كان مكفرا بغير التوبة فلا تصل التوبة إليها لسبقه عليها فلا محالة لا يتحقق الإصرار فيه الا بفعله ثانيا و ثالثا اه ملخصا» «۱».

و اما حديث الاعتبار: فإنما هو إذا قلنا بأن التوبة واجب شرعى بحيث يكون تركها من الكبائر، و اما ان قلنا بان وجوب التوبة حكم عقلى محض- كما ذهب

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۷۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۶

....

اليه الشيخ الأنصارى (قدس) فى الرسالة، و سيجىء تحقيقه- فلا.

و معنى كون وجوبه بحكم العقل ان أمر الشارع بالتوبة فى الكتاب و السنة إرشاد إلى دفع معصيته السابقة فلا يترتب على تركها عقاب أخر.

و بعبارة اخرى انما وجبت التوبة للتخلص عن المعصية السابقة و وجوب التخلص عن المعصية ليس حكما شرعيا يترتب على تركها عقاب أخر غير العقاب الذى لم يتخلص منه.

فاذا لا يكون ترك التوبة من المعاصى التى يوجب العقاب و لا يدخل فى المعاصى الشرعية المنقسمة إلى الصغيرة و الكبيرة، و ان كان بحكم العقل قبيحا من جهة أنه اقامة على العقاب و بقاء عليه.

و بالجملة كما قاله المحقق الأصفهانى (قدس) ان عدم الندم من حيث ذاته لا يقتضى إلا عدم رفع عقوبة المعصية و نقيصة و هو ادنى مراتب التوبة فلا يكون حينئذ إلا واجبا عقليا.

و اما من حيث إدراجه تحت الأمن من مكر اللّه أو عدم الايمان بالعقوبة فهى من الكبائر، بل من أكبرها و لكن ليس عدم الندم بل العزم على العود دائما كذلك «۱» و اما إذا ارتكب الصغيرة مرة و كان عازما على العود فهل يصدق الإصرار أم لا؟

وجهان.

فان قلنا بصدق الإصرار فى الصورة المتقدمة- و هى ما إذا ارتكب الصغيرة و لم يندم عليها- فصدقه فى هذه الصورة واضح لا سترة عليه.

و اما ان لم نقل بصدق الإصرار فيها فللبحث فى صدق الإصرار فى صورة العزم عليها وجه.

قد يقال: انه فى صورة العزم على العود على المعصية يصدق الإصرار عرفا و ان لم يعد إليها.

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۸۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۷

....

و ربما يفرق بين كون العزم على المعصية مستمرا من حين ارتكاب الصغيرة و بين ما إذا حدث العزم بعد فعلها قبل التوبة فقيل بعدم اعتبار اتحاد المعصية نوعا و سنخا فى الأول، و اما فى الثانى فيصدق الإصرار إذا عزم على معصية أخرى حال ارتكاب الصغيرة.

يستدل لصدق الإصرار فى صورة العزم بان مجرد إتيان الصغيرة بلا عزم يكون مكفرا عنها باجتناب الكبائر، أو كما افاده المحقق الأصفهانى (قدس) يكون ارتكاب الصغيرة حال صدورها مقرونا بالمانع عن تأثيرها فى العقوبة فلا محالة لا تؤثر فى العقوبة حتى يحتاج إلى التوبة فى رفعها.

و اما فى صورة العزم على المعصية فليس بتلك المثابة فلا يكون مكفرا و لا يكون مقرونا بالمانع عن تأثيره فتشمله إطلاقات الأدلة الدالة على صدق الإصرار على من اتى بالذنب و لم يتب.

و اما عدم اعتبار اتحاد المعصية نوعا و جنسا إذا كان العزم على المعصية مستمرا حين ارتكاب الصغيرة فاستظهره المحقق الأصفهانى (قدس) من مقال العلامة الأنصارى (قدس) «۱».

و غاية ما يمكن ان يوجه مقاله هو الذى أشار إليه المحقق المزبور: من انه لعل ذلك لأجل أن الإصرار لا بد فيه من نحو من الاتحاد اما اتحاد المعزوم عليه مع المأتى به، أو استمرار العزم و وحدته الاتصالية من المتلبس بالمعصية «۲».

و لكنه غير وجيه لما افاده المحقق المزبور بما لفظه:

«ان أريد من المعصية التى ينسب إليها الإصرار ما هو بالحمل الشائع معصية،- أى ذات الزنا و القمار و أشباههما- فمن البديهى ان العزم على القمار بعد فعل الزنا ليس إصرارا على أحدهما لا عرفا و لا شرعا.

(۱) و لكن بعد ملاحظة مقال الشيخ لم يظهر لى بكمال الوضوح ما استظهره المحقق فلاحظ.

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۸۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۸

....

اما عرفا فواضح إذ لیس العزم علی القمار مدافعة و لو عزما علی الزنا، و اما شرعا فلان غایة ما ورد من النصوص ان من أذنب ذنبا و لم ینـدم علیه کان مصـرا، و العزم علی القمار أجنبی عن النـدم علی الزنا و عـدمه، و ملاحظة اسـتمرار العزم علی القمار من حین ارتکاب الزنا لا یجـدی شـیئا، لکون أحـدهما أجنبیا عن الأخر فالتلبس بمعصـیة أجنبیـة عن المعصـیة الأخری لا یتحقق الإصـرار بالإضافـة إلی استمرار العزم علی ذاتها حال التلبس بالأولی.

و ان أرید من المعصـیة التی یضاف إلیها الإصرار نفس طبیعة المعصیة بما هی معصیة فالإصرار متحقق بالعزم و لو لم یکن مستمرا من الأـول فهو و ان لم یکن مصـرا علی الزنـا الا انه مصـر علی معصـیة اللّه تعالی بما هی معصـیة، و من الواضـح کما عرفت من النصوص المفسرة للإصرار بعدم الندم علی ما فعل: ان ظاهره الندم علی ذات ما فعل لا بعنوان المعصیة و ان کان لأجل کونه معصیة» «۱».

حکم الإصرار علی الصغیرة

فبعد ما عرفت معنی الإصرار یقع الکلام فی حکم الإصرار علی الصغیرة فنقول:

قد أشـرنا انه حکی عن المشـهور: ان الإصـرار علی الصغیرة من الکبائر، بل صرح العلامة الأنصاری (قدس) فی الرسالة، بأنه لا إشکال فی ان الإصرار علی الصغیرة من الکبائر و استدل لذلک قبل الإجماع المحکی عن التحریر و غیره بأخبار.

منها: ما عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کما فی حدیث المناهی.

انه لا کبیر مع الاستغفار و لا صغیر مع الإصرار «۲».

ناقش فیه المحقق الأصفهانی (قدس) بان ظاهر السیاق یعطی بأن النفی فی الصغیرة و الکبیرة معا یرجع الی ذاتهما حکما لا ان الصغیرة بسبب المداومة و الإصرار علیها تنقلب کبیرة حتی ینتفی عنها وصف الصغریة. بل الإصرار من الکبائر فإنه الذی

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۸۱.

(۲) الوسائل باب ۴۳ من أبـواب جهـاد النفس ح/ ۸، و عن أسـتاذنا العلامـة البروجردی (قـدس) انه قد روی بهذا المضـمون من طرق العامة عن ابن عباس عنه (ص).

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۱۹

....

ینطبق علیه عنوان الأمن من مکر اللّه دون المعصـیة التی نفس وقوعها أمنا من مکر اللّه تعالی و بعد عدم وقوعها موصوفة بتلک الصفة لا تنقلب موصوفة بها.

مع ان مقتضـی الاعتبار أیضا ذلک لان الصـغیرة تفارق الکبیرة فی ضعف المفسدة و قوتها و فی شدة المبغوضیة و ضعفها، و لا ینقلب ما کان ذا مفسدة ضـعیفة، و مبغوضـیة خفیفة بسـبب الإصرار بحیث یصیر بعینه ذا مفسدة أکیدة و مبغوضیة شدیدة کما لا یخفی فعلی هذا یحتمل ان یکون المراد بقوله صلّی اللّه علیه و آله ذلک. ان اثر الکبیرة یرتفع بالاستغفار، و أثرها الظاهر عقوبتها، و ان اثر الصغیرة لا تبقی مع الإصـرار فإن الصـغیرة مکفرة باجتناب الکبائر، فلا یعاقب علیها، و لا یبقی هذا الأثر مع المداومة علیها، فلا یدل قوله صـلّی اللّه علیه و آله: علی ان المعصـیة الصـغیرة بالإصـرار علیهـا، أو نفس الإصـرار علیهـا من الکبـائر بـل غـایته انه صـغیرة لاـ تکون مکفرة باجتناب الکبائر اه ملخصا «۱».

قلت: و لا يخفى ان ما افاده (قدس) متين جدا، الا انه لا يضر بما يكون المشهور بصدد إثباته: و هو ان الإصرار على الصغيرة من الكبائر فإن الصغيرة حيث انها فى نفسها مقتضية للعقوبة بلحاظ انها مخالفة للرب تعالى، و غاية ما تقتضيه الآية الشريفة هى انه ما لم يصر عليها يكون مكفرة عنها باجتناب الكبائر.

و اما فى صورة الإصرار عليها لا تكفير فيعاقب عليها و ربما يوجب الإصرار عليها بسبب مداومته عليها و اقترانه لها صده عن الإقبال إليه تعالى و التوجه إليه، فيأخذه اللّه تعالى من حيث لا يحتسب و ربما يدخله فى الأمن من مكر اللّه.

و منها: قول جواد الأئمة عليه السّلام:

و الإصرار على الذنب أمن لمكر اللّه، و لا يأمن مكر اللّه الا القوم الخاسرون «۲».

ناقش المحقق المزبور فيه بأنه يمكن ان يقال ان الإصرار الذى ينطبق عليه

---

(۱) رسالة اجتهاد و التقليد/ ۷۷

(۲) تحف العقول/ ۴۵۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۲۰

....

الأمن من مكر اللّه هو الإصرار على ما فيه العقوبة و المؤاخذة و الأمن من أخذه تعالى من حيث لا يحتسب فيوافق ما فى رواية ابن ابى عمير المتقدمة حيث قال عليه السّلام: و المصر لا يغفر له لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب.

فينحصر مورد مثل هذه الإصرار الذى ينطبق عليه عنوان الأمن من مكر اللّه و عدم الايمان بالعقوبة فى الإصرار على الكبائر و لا منافاة بين ان تكون نفس المعصية كبيرة و الإصرار عليها كبيرة اخرى بواسطة انطباق أحد عناوين الكبائر عليه و هو الأمن من مكر اللّه عليه اه ملخصا «۱».

و فيه: انه كما عرفت ان الإصرار على الذنب يصدق على الصغيرة أيضا، و الصغيرة المعفوة و المكفرة هى التى لم ينطبق عليها عنوان الإصرار.

و بعبارة أخرى الاتى بالصغيرة، ان كان مجتنبا للكبائر يكون مكفرا عنها فاذا انطبق عليها عنوان الإصرار فلا يكون مندرجا و مشمولا للاية الشريفة و الاخبار نعم الإصرار على الصغائر لم يكن على وزان الإصرار على الكبائر فتكون الكبائر كما أشرنا ذو العرش و الدرجات.

و منها: ما رواه الصدوق عن فضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام فى تعديد الكبائر فعد منها الإصرار على صغائر الذنوب «۲».

ناقش المحقق المزبور فيه بان الظاهر انه التبس الأمر على الشيخ (قدس) فان الموجود فى ذيل رواية فضل: و الإصرار على الذنوب، نعم الموجود فى رواية اعمش عن الصادق عليه السّلام هو الإصرار على صغائر الذنوب أو صغار الذنوب «۳».

فاذا اما قوله عليه السّلام فى رواية فضل: الإصرار على الذنوب فنقول: ان الذنوب و ان كان تعم الكبائر و الصغائر الا أنه بملاحظة ان كونه كبيرة من حيث كونه أمنا من مكر اللّه كما فى رواية، أو كون المصر غير مؤمن بالعقوبة كما فى رواية أخرى، يعلم

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۷۷

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۳

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۱

....

ان المراد مـا یعلم ان الإصـرار المعـدود من الکبـائر هو الإصـرار علیها إذ لیس فی غیرها عقوبـة حتی یتحقق أحـد العنوانین المزبورین لکون الصغائر مکفرة عنها الی ان قال:

و اما روایة اعمش ففی آخرها الملاهی التی تصد عن ذکر اللّه مکروهة کالغناء و ضـرب الأوتار و الإصـرار علی صـغائر الذنوب- فان تغییر السـیاق و التعبیر عن هـذه المعاصـی بأنها مکروهة بعد ما عنون الکبائر فی صدر الروایة بالأمور المحرمة- یشـعر بأنها و ان کانت مبغوضـة الا انها لیست علی حـد ما عبر عن مبغوضـیتها بکونها محرمـة فلا دلالـة فی الروایة علی ان هذه الأمور علی حد ما تقدمها فی کونها من الکبائر کما لا یخفی علی من راجع الروایة صدرا و ذیلا- سواء کان الإصـرار معطوفا علی الغناء و ضـرب الأوتار لیکون من إفراد الملاـهی، أم معطوفـا علی نفس الملاهی- و ظنی انه معطوف علی الغناء و ضـرب الأوتار بجعله من إفراد الملاهی بملاحظـة أن الإصـرار علی الکبـائر ینطبق علیه عنوان الأـمن من مکر اللّه تعـالی لأنهـا تترتـب علیهـا العقوبـة، و الإصـرار علیها من باب عـدم المبالاة بعقوبتهـا و أخـذه تعالی من حیث لا یحتسب بخلاف الإصـرار علی صـغائر الـذنوب فإنه بسـبب مـداومته علیها و اقترانه لها یصـده عن الإقبال علی اللّه و التوجه الیه فلذا لم یکن فی عداد الکبائر فیوافق ما فی روایة أخری حیث عد الإصـرار علی الذنب من علامات الشـقا بعد ما جعل جمود العین و قسوة القلب و الحرص فی طلب الدنیا من علامات الشقاء اه «۱».

و فیه: انه کما أشـرنا و أشار إلیه المحقق فی أخر کلامه الـذی لم ننقله هو ان الصـغیرة حیث انها فی نفسـها مقتضـیه للعقوبة فالإصـرار علیهـا داخـل فی الأـمن من مکر اللّه تعالی فی حـد ذاته و الا فربما لا یکون الإصـرار علی الکبیرة أیضا من باب الأمن من مکر اللّه بل یصـر علیها من غلبة القوة الشهویة أو الغضبیة بحیث لا تبقی مجالا للتأمل فیما یترتـب علیها لا من جهة الاستخفاف باللّه و أحکامه، و لا من جهة عدم الخوف من مؤاخذته و حینئذ فلتحمل المقابلة فی روایة الأعمش بین الکبائر و الملاهی التی جعل

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۸۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۲

....

الإصـرار علی الصـغائر من إفرادها أو محکوما بحکمها علی تعدد المراتب للکبائر لصـراحة روایة الفضل بن شاذان فی کون الاشـتغال بالملاهی من الکبائر «۱».

و الحاصل ان الذنوب تعم الصـغائر، و ان الإصـرار علیها کما فی روایة أبی بصـیر تکون کبیرة، و ان کان بین الإصـرار علی الصـغیرة و الإصرار علی الکبیرة فرق و تفاوت کما ان بین الإصرار علی بعض الکبائر فرقا و تفاوتا.

و حدیث التکفیر عن الصـغائر باجتناب الکبائر قد عرفت حاله و انه مخصوص بما إذا لم یصر و کان مجتنبا للکبائر ففی صورة الإصرار أو عدم الاجتناب عن الکبائر غیر مکفر عنها.

و روایة اعمش و ان کان قد غیر التعبیر عن الملاهی و بین سائر الکبائر الا انه لعل التعبیر بالکراهة بلحاظ التقیة و کان فی محضره علیه السّـلام من یتقی منه، أو ان الملاـهی لیس علی وزان سـائر الکبـائر التی عـدها فی الصـدر کیف لا؟! و قـد صـرح فی روایـة فضل بان الاشتغال بالملاهی من الکبائر.

فظهر لک مما تقدم ان الإصرار علی الصغیرة من الکبائر و یکون مضرا بالعدالة.

فتحصل مما ذکرنا بطوله ان الأظهر فی مسئلة العدالة ان یقال انها عبارة عن حالة راسخة فی النفس باعثة لإتیان الواجبات و ترک الکبائر و ترک الإصرار علی الصغائر، و الأحوط اعتبار ترک منافیات المروة الدالة علی عدم المبالات مما یتنفر عنه عرف المتشرعة

الأمر التاسع فی طرق معرفة العدالة

اشارة

قال المصنف (قدس): و یعرف بحسن الظاهر الکاشف عنها علما أو ظنا، و یثبت بشهادة العدلین، و بالشیاع المفید للعلم.

أقول: یذکر لثبوت العدالة کغیرها من الموضوعات أمور أشار المصنف إلی

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۷۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۳

....

بعضها و قد یضاف إلیها خبر الثقة، و مطلق الظن، أو الشیاع الظنی، و لکن لا یخلو بعضها عن اشکال بل منع، و قد أشرنا فی ذیل مسئلة العشرین ما یتعلق بثبوت الموضوعات بالعلم الوجدانی و ان حصل بالشیاع، و بالظن الاطمئنانی المتاخم للعلم، و بالبینة و قد أشرنا إلی عموم حجیتها لإثبات سائر الموضوعات الا ما خرج- کمسئلة الزناء و اللواط- و تعرضنا لبعض المباحث الراجعة إلی البینة، و أشرنا الإشکال فی ثبوت الموضوعات بخبر الثقة فما ظنک بثبوتها بغیره و ان کان فی خاطرک شیئا فراجع ما ذکرناه هناک لعله ینفعک ان شاء اللّه.

و کیف کان لا ینبغی الإشکال فی ثبوت العدالة بالشیاع المفید للعلم و بشهادة العدلین، و الاشکال فی حجیة البینة فی مثل الاجتهاد، و الأعلمیة و العدالة و نحوهما من الأمور غیر المحسوسة غیر وجیه لما أشرنا انها قریبة من الحس.

مضافا الی دلالة النص علی ثبوت خصوص العدالة بشهادة العدلین ففی خبر علقمة عن الصادق علیه السّلام:

فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر.

ثبوت العدالة بحسن الظاهر

اشارة

لا ینبغی الإشکال کما لا خلاف فی ثبوت العدالة بحسن الظاهر فی الجملة و لکن وقع الکلام فی اماریته عرفا عن العدالة، و فی اعتباره مطلقا و لو لم یفد الظن الفعلی تنقیح المقال فیه یستدعی البحث فیه من جهة أماریة حسن الظاهر عن العدالة أولا ثم فی اعتباره مطلقا و ان لم یفد الظن الفعلی، أو مشروط بإفادته الظن الفعلی، أو الوثوق، أو العلم فالکلام یقع فی جهتین.

الجهة الاولی فی أماریة حسن الظاهر

المعروف بل المتسالم علیه بین الأصحاب کاشفیة حسن الظاهر عن العدالة و

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۲۴

....

انه لو لا ذلک لم یمکن إحراز العدالة و لو بالمعاشرة لاحتمال ان یکون الاتی بالواجبات غیر قاصد لکونها للّه تعالی بل غیر ناولها، فلا یمکن الحکم بان المکلف آت بالواجبات الأمن جهة الظاهر.

یشهد لاعتبار حسن الظاهر و کفایته لترتب آثار العدالة غیر واحد من الاخبار، و سند بعضها و ان کان لا یخلو عن مناقشة و لعل دلالة بعضها أیضا کذلک، الا انها من حیث کثرتها بمثابة یتعاضد بعضها ببعض بحیث لا نحتاج إلی ملاحظة سندها و لا یضر ضعف دلالة بعضها بعد وضوح دلالة جملة منها و رفع الإجمال بها.

و إلیک بعض اخبار الباب.

منها: صحیح ابن ابی یعفور عن ابی عبد اللّه علیه السّلام المتقدم ذکره مفصلا، و فیه:

و الدلالة علی ذلک کله ان یکون ساترا لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فی الناس و یکون منه التعاهد لصلوات الخمس إذا واظب علیهن و حفظ مواقیتهن بحضور جماعة المسلمین و ان لا یتخلف عن جماعتهم فی مصلاهم الأمن علة فإذا کان لازما مصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه فی قبیلته و محلته قالوا ما رأینا منه الا خیرا مواظبا علی الصلوات متعاهدا لأوقاتها فی مصلاه فان ذلک یجیز شهادته و عدالته بین المسلمین الخبر «۱».

دلالته علی أماریة حسن الظاهر واضحة بل صریحة.

ان قلت: اعتبر فیه عدم التخلف عن جماعة المسلمین و هو غیر معتبر قطعا.

قلت: انه علیه السّلام علل ذلک فی ذیل الخبر بأنه:

لیس یمکن الشهادة علی الرجل بأنه یصلی إذا کان لا یحضر

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۲۵

....

الصلاة و یتعاهد جماعة المصلین و انما جعل الجماعة و الاجتماع إلی الصلاة لکی یعرف من یصلی ممن لا یصلی الخبر «۱».

فإن أحرز بأی طریق إتیانه الصلاة فلا یحتاج الی حضور الجماعة لذلک.

و فی خبر إبراهیم الکرخی عن الصادق علیه السّلام:

ان من صلی خمس صلوات فی الیوم و اللیلة فی جماعة فظنوا به خیرا و أجیزوا شهادته «۲».

و منها: خبر الخصال عن الرضا علیه السّلام: عن آبائه عن علی علیه السّلام:

من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم، و وعدهم فلم یخلفهم فهو من ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و وجب اخوته و حرمت غیبته «۳».

و لا یخفی ان دلالة قوله علیه السّلام ظهرت عدالته علی أماریة حسن الظاهر و ان العدالة أمر آخر واضحة.

و منها: خبر ابن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

ثلاث من کن فیه أوجبت له أربعا علی الناس من إذا حدثهم لم یکذبهم، و إذا وعدهم لم یخلفهم، و إذا خالطهم لم یظلمهم وجب ان یظهروا فی الناس عدالته و یظهر فیهم مروته، و ان یحرم علیه غیبته، و ان یجب علیهم اخوته «۴».

دلالته علی أماریة حسن الظاهر واضحة.

و منهم: مرسل یونس بن عبد الرحمن علیه السّلام و فیه:

فاذا کان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا یسئل عن باطنه «۵».

و منها: خبر عبد اللّه بن مغیرة قال قلت للرضا علیه السّلام.

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۲

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۵

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۶

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۶

....

رجل طلق امرأته و اشهد شاهدین قال کل من ولد علی الفطرة و عرف بالصلاح فی نفسه جازت شهادته «۱».

و منها: خبر ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

لا بأس بشهادة الضیف إذا کان عفیفا صائنا الخبر «۲».

و منها: خبر عبد الکریم بن ابی یعفور عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

تقبل شهادة المریة و النسوة إذا کن مستورات من أهل البیوتات معروفات بالستر و العفاف مطیعات للأزواج تارکات للبذاء و التبرج الی الرجال فی أندیتهم «۳».

و منها: خبر علقمة و فیه:

فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر «۴».

و منها: خبر حریز عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج۲، ص: ۱۲۶

فی أربعة شهدوا علی رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان و لم یعدل الآخران فقال إذا کانوا أربعة من المسلمین لیس یعرفون بشهادة الزور أجیزت شهادتهم جمیعا و أقیم الحد علی الذی شهدوا علیه «۵».

و منها غیر ذلک.

و لا یخفی ان بعض هذه الاخبار و ان کان توهم کون حسن الظاهر نفس العدالة الا ان التأمل فیه و ملاحظة سائر الأخبار الظاهرة بل

الصريحة يعطى بأن حسن الظاهر أمارة كاشفة عن العدالة.

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۵- ۲۱

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۰

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲۰

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۲۷

الجهة الثانية

اشارة

فى ان كاشفية حسن الظاهر هل تكون مشروطة بحصول الظن الفعلى أو منوطة بإفادة الوثوق، أو لا يعتبر فيه شيء من ذلك.

الإشكال فى أمارية حسن الظاهر و دفعه

ربما يشكل فى أمارية حسن الظاهر و جعله ضابطا لتحقق العدالة بمالها من المعنى بما أشار إليه شيخنا العلامة الأنصارى (قدس) من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لأن الظاهر و الباطن إضافيان فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلى غيرهم، و الظاهر لأهل المحلة باطن لباقى أهل البلد، و الظاهر للجيران باطن لباقى أهل البلد، و الظاهر لأهل البيت باطن للجيران، و الظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها، و قد تكون السلسلة بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها و لا يظهر لأهل بلده ما يظهر لغيرهم «۱».

و بالجملة حسن الظن ذات مراتب متفاوتة و له عرض عريض لا- يكاد يحصل الظن ببعض مراتبه و يحصل الظن ببعض مراتبه و قد تحصل مرتبة قوية منه، بل العلم بالعدالة ببعض مراتبه الأخرى.

و لكن يجاب عن الإشكال: بأن الضابط و المعيار لذلك ما يستفاد من الاخبار كقوله عليه السّلام فى خبر ابن ابى يعفور و الدلالة على ذلك ان يكون سائرا إلخ «۲» و حاصله ان الشخص إذا كان بالإضافة الى من عاشره و خالطه بالنسبة الى غير ما يكون التفتيش عنه منهيا فاعلا لما وجب عليه و تاركا لما نهى عنه فهو حسن الظاهر.

و قوله فى مرسل يونس إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهاته و لا يسئل عن باطنه «۳».

---

(۱) رسالة العدالة/ ۳۳۲

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۲۸

....

و قوله فى خبر علقمة: فمن لم تره بعينك يرتكب معصية و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر و العدالة، بناءا على ان المراد

عدم رؤية المعصية بعد المعاشرة «۱».

و قوله عليه السّلام: فى خبر ابن سنان إذا حدثهم فلم يكذبهم و إذا وعدهم لم يخلفهم و إذا خالطهم لم يظلمهم «۲».

الى غير ذلك من الاخبار التى أشرنا إليها أنفا.

و قد عبر عن هذه المرتبة فى الاخبار تارة بكونه ساترا لعيوبه من جهة انه لم يظهر منه لمن عاشره عيب شرعى و اخرى يكون ظاهره ظاهرا مأمونا من جهة انه لم يظهر منه لمن عاشره عيب شرعى و اخرى يكون ظاهره ظاهرا مأمونا من جهة انه لم يظهر منه لمعاشرته خيانة شرعية و ثالثة بأنه إذا عاملهم فلم يظلمهم، و إذا حدثهم فلم يكذبهم، و إذا وعدهم فلم يخلفهم، و رابعة بمواظبته للجماعات و خامسة بغير ذلك

إشكال فى تحديد حسن الظاهر و دفعه

و قد يقع الاشكال من جهة أخرى فى تحديد الحسن الظاهر و هو اختلاف لسان الاخبار المومى إليها من حيث السعة و الضيق فلسان بعضها ضيق كما ان لسان بعض أخر أوسع منه، و لسان الثالث أوسع منهما و هكذا.

و لكن يمكن الجواب عنه بان الاختلاف بينها حيث يكون بالإطلاق و التقييد فيحمل مطلقاتها على مقيداتها و يؤخذ بالمحصل من حمل كل أوسع الى الأضيق منه حتى ينتهى إلى مالا مقيد له: و لا يبعد ان يكون الجامع لحسن الظاهر هو ان يكون الشخص بحيث يظهر من المراودة معه فى معاملاته و معاشراته ان له لجام الهى فى أفعاله و حركاته و سكناته و رادع ربانى موجب لصرفه عن الاقتحام فيما يقتضيه شهواته بحسب العادة و ان كان ينبعث عن اقتضاء الشهوة نادرا فيما إذا كانت باعثية الشهوة خارجة عن العادة و هذا المعنى فى حسن الظاهر ينبغى الاخذ به.

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۲۹

....

فبعد ما عرفت: الميعار فى حسن الظاهر يقع الكلام فى انه هل يكفى مجرد حسن الظاهر و لو لم يفد الظن الفعلى بالعدالة، أو يعتبر حصول الظن الفعلى بها، أو لا يكفى ذلك أيضا بل لا بد من حصول الوثوق بها؟ وجوه بل أقوال.

و لا يخفى ان فيما ذكرناه فى معيار حسن الظاهر إشارة الى ما هو موقف حسن الظاهر، و مع ذلك ينبغى الإشارة الى ما قيل فى موقف حسن الظاهر توضيحا للمقال فنقول:

اعتبار الظن الفعلى فى حسن الظاهر

نسب الى المشهور اعتبار حصول الظن الفعلى من حسن الظاهر صرح بذلك شيخنا العلامة الأنصارى (قدس) لأنه بعد ان ذكر المعيار الذى حكينا عنه فى أمارية حسن الظاهر قال تعرف العدالة بالصحبة المتأكدة الموجبة للاطلاع على سريرته و لا يعتبر حصول العلم لتعسره بل لتعذره، فلو لم يكتف فيه بالظن لزم تعطيل الشهادات و الجماعات، و ما قام للمسلمين سوق مع ما علم من الشارع من تسهيل الأمر فيها، و الأمر باستخلاف أحد من المأمومين عند حصول عذر للإمام، و ما مر من أدلة القائلين بحسن الظاهر من الاكتفاء بأدنى أمارة مثل ان يعرف منه خير، و ان يصلى الخمس فى جماعة، و ان يعامل الناس، و يعدهم و يحدثهم فلا يظلمهم، و لا يخلفهم

و لا یکذبهم و کون ظاهره ظاهرا مأمونا.

و بالجملة مقتضی القاعدة و ان کانت اعتبار القطع بالعدالة الا انه حیث دلت الأخبار الکثیرة علی کفایة حسن الظاهر فی الشهادة مع ما علم من اعتبار العدالة فیما استفید منها کون حسن الظاهر طریقا ظنیا کافیا فی الحکم بالعدالة فی مرحلة الظاهر ما لم یعلم الخلاف الی ان قال:

ثم الظاهر انه لا یکفی فی الطریق إفادتها الظن بالذات بحیث لو لا بعض الموانع لإفادة فعلا فالمعاشرة التی توجب الاطلاع علی أحوال تفید الظن بالعدالة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۰

....

لو لا بعض الموانع الخارجیة الموهنة لا یکفی بل یعتبر الظن الفعلی بالملکة «۱».

وجهان لاعتبار الظن الفعلی فی حسن الظاهر

و کیف کان یستدل لاعتبار حصول الظن الفعلی من حسن الظاهر بوجهین.

الوجه الأول: انصراف النصوص التی اعتبر حسن الظاهر بأنها منصرفة إلی صورة افادة الظن الشخصی بالعدالة فإنه الغالب من مواردها.

الوجه الثانی: قول الصادق علیه السّلام فی خبر الکرخی.

من صلی خمس صلوات فی الیوم و اللیلة فی جماعة فظنوا به خیرا، و أجیزوا شهادته «۲».

بتقریب انه یستفاد منه ان ظن الخیر بالمصلی جماعة ظن فی موقعه، و المقصود الأصلی لیس مجرد ظن الخیر و انما هو بلحاظ ترتب آثار الخیر بعد الظن به.

و یؤکد ذلک ما فی ذیله و أجیزوا شهادته فان الظاهر من العطف یعطی انه من قبیل عطف العلة الغائیة علی معلولها کما هو شائع و ذائع فی الأمثلة العرفیة و الآیات و الاخبار، فدلالته علی ترتب قبول الشهادة علی ظن الخیر واضحة غایة الوضوح.

و لکن نوقش: فی الوجهین اما الوجه الأول فبمنع غلبة حصول الظن الفعلی من موارد حسن الظاهر، و غایة ما یستفاد منها حصول الظن النوعی من حضور الشخص فی جماعة المسلمین و کون ظاهره ظاهرا مأمونا نعم دعوی حصول الظن الفعلی فی بعض الأحیان واضحة فدعوی الانصراف ممنوعة.

مضافا الی ما قرر فی محله ان الانصراف الناشی عن غلبة الوجود لا یصلح لتقیید الإطلاق و انما ینفع إذا کان ناشیا عن غلبة الاستعمال.

و اما الوجه الثانی: فلان امره علیه السّلام بترتیب الأثر بلسان الأمر بتحصیل الظن بقوله: «فظنوا به خیرا» دلیل علی عدم اعتبار حصول الظن و الا فالظن عند حصول

(۱) کتاب الصلاة/ ۲۶۷

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۱

....

سببه لیس امرا اختیاریا قابلًا لتعلق التکلیف به.

و ان شئت قلت ان الخبر یدل علی ان حضور الشخص فی جماعة فی الصلوات الخمس بمنزلة الظن و یکون طریقا إلی العدالة لا ان طریقیته منوطة بحصول الظن الفعلی.

و لکن الإنصاف یقتضی القول باعتبار حصول الظن الفعلی من حسن الظاهر لأنه بعد ما ذکرنا فی معیار حسن الظاهر ان ما کان یحصل بالمعاشرة و المخالطة مثلا قوله علیه السّلام من لم تره بعینک یرتکب ذنبا إلخ ظاهر فی عدم الرویة بعد المعاشرة، و کذا قوله علیه السّلام ساترا لجمیع عیوبه بالإضافة الی من خالطه، و قوله علیه السّلام إذا کان ظاهره ظاهرا مأمونا بعد المعاشرة.

و من الواضح انه بعد المعاشرة مع الشخص إذا لم یر منه الذنب، أو کان ساترا لجمیع عیوبه، أو کان ظاهره ظاهرا مأمونا یحصل للإنسان وثوق بسلامة الشخص و عدالته لو لم یکن ذهنه مشوبا بالأوهام و الوساوس الشیطانیة و لا أقل من حصول الظن.

و لعل المراد من کون الغالب من موارد الاخبار هو حصول الظن الشخص هو ما ذکرنا.

و بالجملة یمکن ان یقال ان مراد قوله علیه السّلام فظنوا به خیرا هو التنبیه إلی أمر عرفی ارتکازی و هو حصول الظن بالخیر و العدالة لغالب الناس بالنسبة الی من واظب الجماعة فی خمس صلوات فی الیوم و اللیلة فی الشتاء و الصیف فمن واظب الجماعة خمس مرات فی الیوم و اللیلة فی الحر و البرد یکون حاله مکشوفا لدی المسلمین و یکون بحیث یظن کل من اطلع علی حاله ان لم یکن ذهنه مشوبا بل ربما یوجب الاطمئنان بذلک.

و بعد ما عرفت حصول الظن الفعلی من حسن الظاهر یقع الکلام فی انه هل یکفی ذلک أو لا بد من اعتبار الوثوق فمطلق الظن لا یکفی ما لم یفد الوثوق بالعدالة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۲

الوجوه التی یستدل بها لاعتبار الوثوق فی حسن الظاهر و دفعها

اشارة

یظهر من جماعة منهم الشیخ اعتبار الوثوق.

یستدل لذلک بوجوه.

الأول: انصراف اخبار اعتبار حسن الظاهر الی ما یوجب الوثوق

و لا أقل غالب موارد حسن الظاهر مما یوجب الاطمئنان بالعدالة.

و فیه: انه قد تقدم ضعف دعوی انصراف الاخبار الی صورة الظن الفعلی فما ظنک باعتبار الوثاقة فیه، و قد تقدم ان غایة ما یمکن ان یقال ان مورد الاخبار حصول الظن الفعلی من حسن الظاهر، و اما حصول الوثوق فلا.

الثانی: مرسل یونس

فان المراد بقوله علیه السّلام إذا کان ظاهره ظاهرا مأمونا هو کون ظاهره بحیث یوجب الوثوق بباطنه.

و بالجملة یعتبر ان یکون ظاهره موجبا لحصول الأمن الفعلی بوجود الملکة و هذا مساوق للوثوق بباطنه.

و فیه: ان غایة ما یقتضیه المرسل حیث جعل الموصوف بالمأمونیة هو ظاهر الرجل دون باطنه هی عدم ظهور الخیانة منه عند المعاشرة فإذا کانت أفعاله الظاهرة منه غیر موصوفة بالخیانة بل بضدها یکفی فی ذلک و لا یحتاج الی اعتبار کون ظاهره بحیث یوجب الوثوق.

و بالجملة ظاهر المرسل هو کون غیره فی أمن من ظاهره لا فی أمن من باطنه لان الموصوف بالمأمونیة هو الظاهر دون الباطن، و معنی

مأمونیة ظاهره عدم ظهور الخیانة منه فأفعاله الظاهرة أفعال غیر موصوفة بالخیانة بل بضدها لا ان المراد کون ظاهره موجبا للوثوق بباطنه لان الباطن حینئذ مأمون لا الظاهر.

و بالجملة فغایة ما یستفاد منه هو انه فی حال من ظاهره بحیث یوجب الظن الفعلی بالعدالة.

الثالث: خبر ابن ابی یعفور

فان قوله علیه السّلام ساترا لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین التفتیش عما وراء ذلک من عثراته و عیوبه إلخ بدعوی ان المستفاد منه ان

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۳

....

ساتریة الرجل لعیوبه لا بد و ان یکون بحد یفید الوثوق بعدم العیب فی الباطن.

و فیه: ان الإنصاف ان دعوی ذلک خلاف الظاهر و غایة ما یستفاد منه هی ان یکون ان ظاهره فی حد و حال یظن بباطنه بلا تجشم و لا تفتیش حال باطنه بل یحرم علیه ذلک.

الرابع: انه علی تقدیر الإطلاق لاعتبار حسن الظاهر

و لکن یمکن تقییده بما دل علی اعتبار الوثاقة و الورع فی إمام الجماعة.

کقول ابی جعفر علیه السّلام: فی خبر ابن راشد.

لا تصل الا خلف من تثق بدینه و أمانته «۱».

و قول ابی الحسن علیه السّلام لیزید بن حماد:

لا تصل الا خلف من تثق بدینه «۲».

و ما عن الصادق علیه السّلام:

ممن ترضون من الشهداء عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: انه لا یجیز فی الطلاق الا شاهدین عدلین «۳».

و یمکن ان یقال ان ظاهر أدلة اعتبار الوثوق من باب الموضوعیة لا من باب الطریقیة و الکاشفیة فإذا کان کذلک فلا ینفع الطریق غیر المفید للوثوق فیخصص به کل ما دل علی اعتبار طریق إلی العدالة.

و فیه: انه بعد قیام الدلیل علی أماریة حسن الظاهر کما تقدم و انه طریق معتبر یکون حاکما علی اعتبار الوثاقة و یفسر المراد بالوثاقة.

نعم غایة ما یمکن ان یقال ان ما دل علی اعتبار حسن الظاهر منصرف الی ما هو الغالب منه و هو ما إذا أفاد الظن بالدین و الأمانة.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۲

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱

(۳) تفسیر نور الثقلین ح/ ۳۰۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۴

....

و قد دفع الشیخ حدیث اعتبار الوثاقة من باب الموضوعیة: «بان الإنصاف أن الوثوق انما اعتبر فی المقام من باب الطریقیة نظیر اعتبار العلم فی کثیر من الموضوعات» «۱».

و بالجملة أدلة حسن الظاهر حاکمة علیها کحکومة سائر أدلة الطرق و الأمارات کالبینة و غیرها علیها.

مع انه لو التزمنا بأخذ الوثاقة من باب الموضوعیة فحیث ان الدلیل مختص بالایتمام فیکون هذا شرط آخر فی الجماعة و یکون خارجا عن محل الکلام.

فتحصل: مما تقدم اعتبار الظن الفعلی فی حسن الظاهر لأنه المنصرف الیه من اخبار اعتبار حسن الظاهر و اما اعتبار الوثاقة فلا، نعم اعتباره أحوط فالأحوط الأولی حصول هذه المرتبة من الظن و اللّه العالم بأحکامه.

و حیث ان المعروف ان العدالة تزول بارتکاب الکبیرة و تعود بالتوبة فلا بأس بالإشارة الإجمالیة إلی حقیقة التوبة و ما یتعلق بها تتمیما للبحث عن العدالة فنجعلها خاتمة لها فنقول.

---

(۱) رسالة العدالة/ ۳۵۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۵

خاتمة فی الإشارة الإجمالیة إلی حقیقة التوبة،

اشارة

و قابلیتها للتجزیة بالنسبة الی بعض المعاصی دون بعض، و حکمها، و حال الشخص بعد التوبة فالکلام یقع فی موارد

المورد الأول فی حقیقة التوبة

اشارة

التوبة لغة بمعنی الرجوع، تضاف الی اللّه تعالی، و الی العبد، فتوبة العبد رجوعه من الذنب الی ربه، و من البعد عنه الی قربه تعالی.

و بالجملة توبة العبد رجوعه الیه تعالی بعد الاعراض عنه بمخالفته، و الرجوع الی الصراط المستقیم بعد الانحراف عنه.

و توبة اللّه تعالی رجوعه بالمغفرة و الرحمة علی عبده و لذا لا تتعدی التوبة المضافة إلیه تعالی الا بحرف الاستعلاء لتضمنه الرحمة و ما یقاربها معنی، فتوبته تعالی رجوعه عن العقوبة و المؤاخذة الی اللطف و التفضل.

و کیف کان حقیقة التوبة کما فی جملة من الکتب «۱» عبارة عن معنی تنتضم و تلتئم من ثلاثة أمور مرتبة أولها: العلم، و ثانیها: الحال، و ثالثها: الفعل، و الأول

---

(۱) لاحظ المحجة البیضاء ج ۷/ ۵ الحق الیقین للعلامة الشبر ج ۲/ ۱۹۵، و رسالة الأخلاق له/ ۲۷، و رسالة العدالة للعلامة الأنصاری/ ۳۶، رسالة الاجتهاد و التقلید للعلامة الأصفهانی/ ۸۵ و قریب منها غیرها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۶

....

موجب للثانی، و الثانی موجب للثالث، و الكل نحو من الرجوع، فتارة تطلق التوبة علی الكل، و اخری علی بعض مراتبها، و یختص بعضها الأخر باسم الاستغفار.

و المراد بالمرتبة الأولی معرفة أن العصیان انحراف و خسران و ان الذنوب سموم مهلكة مفوتة للحیوة الأبدیة و حاجبة للعبد عن محبوبه من السعادة الأبدیة.

فإذا حصل له ذلک و عرف من نفسه ذلک بحقیقة الیقین یحصل له تألم و حالة للقلب بسبب ما فعله فیندم علی ما فعله و تتأسف علیه فیرجع من الفرح بالظفر بالمعصیة الی التحزن و التأسف علی صدورها منه، فاذا غلب هذا الألم علی القلب و استولی علیه ینبعث من هذا الألم فی القلب و التأثر و الندامة حالة اخری، تسمی ارادة و قصد الی فعل له تعلق بالحال، و الماضی، و الاستقبال.

اما تعلقه بالحال فبترک الذنب الذی كان ملابسا له، و اما بالاستقبال فبالعزم علی ترک الذنب المفوت للسعادة الی أخر العمر.

و اما بالماضی فبتلافی ما فات بالجبر، و القضاء ان كان قابلًا له.

و بالجملة لا بد له من تدارک ما فات من قضاء إیفاء حق لما مضی، و ترک لما فی الحال، و عزم بالنسبة إلی الاستقبال.

و كثیرا ما یطلق اسم التوبة علی معنی الندم وحده و یجعل المرتبة الاولی و الرجوع العلمی كالمقدمة لها، و العزم و الرجوع العملی كالثمرة لها.

و بهذا الاعتبار ورد عن النبی صلّی اللّه علیه و آله:

كما فی خبر ابن ابی عمیر: كفی بالندم توبة «۱».

و فی خبر عن الأحمسی (الجهضمی) عن ابی جعفر علیه السّلام كفی بالندم توبة «۲».

و قال الصدوق: من ألفاظ رسول اللّه الندامة توبة «۳».

(۱) الوسائل باب ۴۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۲) الوسائل باب ۸۲- ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱- ۶

(۳) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۷

....

و فی خبر ابان بن تغلب قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: ما من عبد أذنب ذنبا فندم علیه الا غفر اللّه له قبل یستغفر الخبر «۱».

و قول الامام السجاد علیه السّلام:

«ان یكن الندم توبة إلیک فانا الندم النادمین» «۲».

و فی خبر الربعی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قال أمیر المؤمنین: ان الندم علی الشر یدعوا الی تركه «۳» الی غیر ذلک من الاخبار.

و السر فی ذلک هو انه لا- تخلو الندم عن علم أوجبه و اثمره، و عن عزم یتبعه و یتلوه فیكون الندم محفوفا بطرفیه- اعنی ثمرته و مثمرة.

و لا- یبعد القول بذلک و ان حقیقة التوبة هی الندامة و التأسف علی ما اتی كما عرفت شهادة النصوص علی ذلک نعم هی أدنی المراتب.

فاذا يكون الرجوع العلمى من مقدمات التوبة المسقطة لعقوبة ما صدر منه و يكون من توابع الايمان باللّه و رسوله صلّى اللّه عليه و آله.

و فى خبر ابن ابى عمير عن موسى بن جعفر عليهما السّلام قال:

ما من مؤمن يذنب ذنبا الا اسائه ذلك و ندم عليه، و من سرته حسنته و سائته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن «۴».

و فى خبر ابى العباس قال:

قال أبو عبد اللّه عليه السّلام من سرته حسنته و سائته سيئته فهو

---

(۱) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۲) الصحيفة الكاملة السجادية دعائه بالتوبة/ ۴- ۳۱

(۳) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

(۴) الوسائل باب ۴۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

....

مؤمن «۱».

و اما الرجوع العملى فهو من ثمرات التوبة.

حكم العزم على عدم العود فى التوبة

بقى الكلام فى اعتبار العزم على عدم العود و الاستغفار فى التوبة و عدمهما.

اما اعتبار العزم فعن ظاهر الأكثر اعتباره فى حقيقة التوبة، و قد يقال بعدم الاعتبار.

قال شيخنا الأعظم (قدس) الأقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذى لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه، و انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كسيّئ الخلق الذى لا يثق من نفسه و لا يأمن من وقوعه مكررا من شتم من يتعرض له، و كالجبان الذى لا يأمن من وقوعه فى الفرار عن الزحف و نحو ذلك فيبقى إطلاق قوله صلّى اللّه عليه و آله كفى بالندم توبة، و قوله عليه السّلام ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم للنادمين سليما عن المقيد.

و ان أريد تحقق إرادته بعدم عوده إلى المعصية و ان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم اه «۲».

و لكن يظهر من المحقق الأصفهانى (قدس): اعتبار العزم على عدم العود حيث قال ان العزم و البناء على عدم المعصية غير القصد و الإرادة التى لا يتحقق الا بعد إجماع الرأى و الوثوق بعدم صدور الفعل لئلا يقال ان الوثوق ربما لا يحصل له لمكان غلبة الشهوة و المعصية فلا يثق من نفسه حتى يعزم على عدم العود و استند فى ذلك بقوله عليه السّلام فى التوبة النصوح:

هو ان يتوب الرجل من ذنب و ينوى ان لا يعود عليه أبدا «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱

(۲) رسالة العدالة/ ۳۳۵

(۳) الوسائل باب ۸۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳- ۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۹

....

و فی خبر أخر فی مقام بیان حقیقة التوبة: قال علیه السّلام:

تصدیق القلب و إضمار ان لا یعود الی الذنب الذی استغفر منه «۱» «۲».

قلت: و لا یخفی ان العزم و ان کان غیر القصد الا ان الظاهر ان المراد منه البناء علی ترک المعصیة الملائم أحیانا مع عدم الوثوق، و العزم علی عدم العود ابدا و ان کان معتبرا فی توبة النصوح- و هی المرتبة العالیة من التوبة- و لکن لا- دلیل علی اعتباره فی تمام مراتبها، و لعله الی هذا یشیر ما افاده الشیخ (قدس)، فیمکن التوفیق بین النظرین، فیقال غایة ما یعتبر فی أصل التوبة هو البناء علی ترک المعصیة، و اما العزم و التصمیم علی ترک المعصیة ابدأ فغیر معتبر فیها و ان کان معتبرا فی المرتبة العالیة منها و هی التوبة النصوح.

و لعله بما ذکرنا یمکن ان یوجه ما أفاده العلامة الحلی (قدس) «من ان التوبة هی الندم علی المعصیة لکونها معصیة و العزم علی ترک المعاودة فی المستقبل لان ترک العزم یکشف عن نفی الندم» «۳».

فان العزم و البناء علی ترک المعاودة کاف فی تحقق أصل التوبة، و اما العزم علی ترک المعاودة ابدا فغیر دخیلة فی ذلک و ان کان معتبرا فی المرتبة العالیة منها فتدبر.

حکم الاستغفار فی التوبة

و اما اعتبار الاستغفار فینبغی التنبیه أولا إلی مغایرة التوبة مع الاستغفار لأنه ان کان الاستغفار مأخوذا فیها فیسقط البحث و هو واضح.

ربما یستظهر من بعض الآیات و الاخبار و الأدعیة مغایرة التوبة للاستغفار.

اما الآیات فکقوله تعالی وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ یُمَتِّعْکُمْ مَتاعاً حَسَناً

(۱) الوسائل باب ۸۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۸۵

(۳) کشف المراد/ ۲۶۳ ط صیدا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۰

....

«۱». و قوله تعالی وَ یا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ «۲».

و قوله عز من قائل وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ إِنَّ رَبِّی رَحِیمٌ وَدُودٌ «۳».

و قوله تبارک أَ فَلا یَتُوبُونَ إِلَی اللّهِ وَ یَسْتَغْفِرُونَهُ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۴».

و اما الاخبار و الأدعیة فکخبر ابان بن تغلب قال:

سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول ما من عبد أذنب ذنبا فندم علیه الا غفر اللّه له قبل ان یستغفر «۵».

و قول الصادق علیه السّلام فی الحدیث المشهور فی تعداد جنود العقل و الجهل:

ان التوبهٔ و ضدها الإصرار و الاستغفار و ضدها الاغترار «۶» و قوله الامام السجاد علیه السّلام.

اللهم ان یکن النـدم توبـهٔ إلیـک فانـا انـدم النـادمین، و ان یکن الترک لمعصـیتک اتابـهٔ فانـا أول المنیبین، و ان یکن الاسـتغفار حطهٔ للذنوب فانی لک من المستغفرین «۷».

و فی المناجاهٔ الاولی من مناجاهٔ الخمسهٔ عشر.

الهی ان کان الندم علی الذنب توبهٔ فإنی و عزتک من النادمین و ان کان الاستغفار من الخطیئهٔ حطهٔ فانی لک من المستغفرین «۸».

و یؤید ذلک ظاهر عطف التوبهٔ علی الاستغفار فی الصیغهٔ المکررهٔ فی الأدعیهٔ

---

(۱) هود: ۱۱/ ۳- ۵۲- ۹۰

(۲) هود: ۱۱/ ۳- ۵۲- ۹۰

(۳) هود: ۱۱/ ۳- ۵۲- ۹۰

(۴) المائدهٔ: ۵/ ۷۶

(۵) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴۰

(۶) أصول الکافی ج ۱/ ۲۲

(۷) الصحیفهٔ الکاملهٔ السجادیهٔ دعائه بالتوبهٔ/ ۳۱

(۸) مفاتیح الجنان/ ۱۱۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۱

....

و الألسنهٔ و هی استغفر اللّه ربی و أتوب إلیه.

تقریب الاستدلال بالآیات و الاخبار لمغایرهٔ الاستغفار مع التوبهٔ واضح.

و مما یستظهر منه اتحاد التوبهٔ و الاستغفار الجمع بین ما دل علی ان دواء الذنوب الاستغفار.

کما فی خبر السکونی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله انه قال:

لکل داء دواء، و دواء الذنوب الاسـتغفار «۱» و مـا ورد ان التائب من الـذنب یغفر له، و انه لا ذنب له، و انه کفی بالنـدم توبـهٔ الی غیر ذلک.

و یوجه حمـل التوبـهٔ المعطونـهٔ علی الاسـتغفار بان المراد منها الإنابـهٔ- یعنی التوجه الی اللّه تعالی بعـد طلب العفو عما سـلف- و هـذا متأخر عن الندم الذی هو التوجه الیه تعالی لکونه رجوعا من طریق الباطل و عودا الی الطریق المستقیم الموصل الی جناب الحق تعالی فهی کلها توجهات و اقبالات الیه تعالی فصح إطلاق التوبهٔ التی هی لغهٔ الرجوع، علی کل منها.

و قد یطلق علی المجموع اسم الاسـتغفار کقوله أمیر المؤمنین علیه السّـلام فی تفسـیر الاسـتغفار قاله فی إرشاد من قال بحضرته استغفر اللّه:

«ثکلتک أمک أ تـدری ما الاسـتغفار؟! الاسـتغفار درجـهٔ العلیین، و هو اسم واقع علی سـتهٔ معان: أولها: الندم علی ما مضـی، و الثانی: العزم علی ترک العود إلیه أبدا، و الثالث: ان تؤدی الی المخلوقین حقوقهم حتی تلق اللّه عز و جل أملس لیس علیک تبعهٔ، و الرابع ان تعمد الی کل فریضهٔ علیک ضـیعتها فتعدی حقها، و الخامس: ان تعمد الی اللحم الذی نبت علی السـحت فتذیبه بالأحزان حتی یلصق

الجلد بالعظم و ینشو بینهما لحم

(۱) الوسائل باب ۸۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۲

....

جدید، و السادس: ان تزیق الجسم الم الطاعة کما اذقنه حلاوة المعصیة، فعند ذلک تقول استغفر اللّه «۱».

فظهر ان لفظة کل من التوبة و الاستغفار ربما تطلق علی الأخر بعنایة، و ربما تطلق أحدهما علی معنی غیر ما للآخر.

فبعد ما عرفت ذلک ینبغی ذکر ما افاده شیخنا الأعظم فی اعتبار الاستغفار فی الفرض و لقد أجاد فیما أفاد فقال «: ان التحقیق یقتضی ان یقال انه ان أرید بالاستغفار حب المغفرة، و شوق النفس الی ان یغفر اللّه له فالظاهر انه لا ینفک عن الندم، و ان أرید به الدعاء للمغفرة الذی هو نوع من الطلب الإنشائی، ففی اعتباره وجهان، مقتضی إطلاقات الندم عدم الاعتبار لصدقه علی غیر صورة الاستغفار أیضا کما ان ظاهر قوله صلّی اللّه علیه و آله: لا کبیرة مع الاستغفار «۲»، و قوله صلّی اللّه علیه و آله دواء الذنوب الاستغفار «۳» و قوله ما أصر من استغفر «۴» و نحو ذلک، اعتباره «۵».

المورد الثانی فی تجزئة التوبة و تبعیضها

اختلف شیوخ المعتزلة فی جوار التجزئة فی التوبة و صحتها من بعض المعاصی و عدمه.

فعن ابی هاشم الجبائی إن الندم لا یصح من قبیح دون قبیح، و استدل لمقالة بأنه یجب الندم علی القبیح لقبحه و لو لا ذلک لم تکن مقبولة، و القبیح حاصل فی الجمیع فاذا اشترک جمیع المعاصی فی القبیح فلو تاب من قبیح دون قبیح کشف ذلک عن کونه تائبا عنه لا لقبحه، بل لأمر آخر یوجد فی ذلک دون هذا.

(۱) نهج البلاغة قصار الحکم/ ۴۱۷

(۲) الوسائل باب ۴۸ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

(۳) الوسائل باب ۸۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۴) الوسائل باب ۸۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۵) رسالة العدالة/ ۳۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۳

....

و عن ابی علی جواز ذلک قاس ذلک بفعل الواجب و قال فی تقریبه انه لو لم تصح التوبة عن قبیح دون قبیح لم یصح الإتیان بواجب دون واجب، و التالی باطل فالمقدم مثله، بیان الملازمة انه کما یجب علیه ترک القبیح لقبحه کذلک یجب علیه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراک القبائح فی قبح عدم التوبة فی بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراک الواجبات فی الوجوب عدم صحة الإتیان بواجب دون واجب آخر.

و اما بطلان التالی فبالإجماع إذ لا خلاف فی صحة الصلاة ممن أخل بالصوم اه «۱».

و الحق جواز التبعيض و التجزئة فى التوبة و قد صرح بذلك شيخنا المفيد (قدس) فى أوائل المقالات، و قال ان هذا مذهب جميع أهل التوحيد سوى ابى هاشم الجبائى «۲».

و قال العلامة الحلى (قدس) فى بيانه انه يجوز ان يرجع فاعل القبائح داعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض و ان كان القبائح مشتركة فى الداعى الذى يدعوا الى الندم عليها و ذلك بان يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه، أو التسامح عند العقلاء عند فعله و لا يقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها، و هذا كما فى دواعى الفعل فإن الأفعال الكثيرة قد تشترك فى الدواعى ثم يؤثر صاحب الدواعى بعض تلك الأفعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعى فلا استبعاد فى كون قبح الفعل داعيا الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعى إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعى إلى الندم على ذلك البعض دون الأخر اه «۳».

---

(۱) كشف المراد/ ۲۶۴

(۲) أوائل المقالات/ ۶۲

(۳) كشف المراد/ ۲۶۵

....

و بعبارة أخرى أفاده العلامة الشبّر (قدس) ان التوبة عن بعض الذنوب اما ان يكون عن الكبائر دون الصغائر أو بالعكس أو عن كبيرة دون كبيرة، و الكل جائز و ممكن.

اما الأول: فبعد العلم بأن الكبائر أعظم عند اللّه و أجلب لسخطه و مقته، و الصغائر أقرب الى تطرق العفو فيترك الكبائر دون الصغائر، و ذلك كالطبيب قد يحذر المريض العسل تحذرا شديدا و تحذره السكّر تحذيرا أخف منه على وجه يظهر منه عدم ظهور آثاره.

و اما الثانى: فهو أيضا ممكن لأن المؤمن و ان كان خائفا على معاصيه و نادما على المعاصى التى يفعله الا ان ذلك منه تختلف قوة و ضعفا فيترك النظر إلى الأجنبية أو معصية صغيرة و لكنه لا يمكن ترك معصية كبيرة كشرب الخمر، و السر فى ذلك غلبة الهوى بالنسبة إلى شرب الخمر و عدمها بالنسبة إلى الأجنبية.

و اما الثالث: فهو أيضا بمكان من الإمكان لاعتقاده ان بعض الكبائر أشد و أغلظ عند اللّه من بعض أخر فيتوب عن معصية النهب، و قتل النفس و الظلم، و اما البعض الأخر فلا اه ملخصا «۱».

و مقتضى إطلاق النصوص و عمومها صحة ما ذكرنا لأن إطلاق قوله صلّى اللّه عليه و آله (الندم توبة) يصدق على الندامة على ذنب مع عدم الندامة على سائر الذنوب، و كذا قوله صلّى اللّه عليه و آله التائب من الذنب كمن لا ذنب له يصدق على من تاب عن ذنب و لم يتب بعد عن سائر الذنوب.

و مما يدل على تجزئة التوبة ان الكافر إذا تاب عن كفر و أسلم: و هو مقيم على الكذب اما ان يحكم بقبول توبته و إسلامه أم لا؟ و الثانى خرق للإجماع لاتفاق المسلمين على اجراء حكم المسلم عليهم و الأول هو المعلوم.

و قد أول المحقق الطوسى و العلامة (قدس سرهما) ما ورد عن أمير المؤمنين

---

(۱) الحق اليقين ج ۲/ ۲۰۸

....

و أولاده المعصومين عليهم السّلام من نفى تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض، بان مرادهم اشتراك جميع القبائح فى الداعى الـذى يـدعوا الى الندم عليها و ان كان يجوز ان يرجح فاعل القبائح داعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض فقال فى وجهه انه لو لا ذلك لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على الكذب مع اتفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه اه «۱».

قلت: و يمكن حمل كلامهم عليهم السّلام على ان مرادهم بذلك التوبة الكاملة فتدبر.

المورد الثالث فى حكم التوبة

اشارة

كما لا ينبغى الارتياب فى حسن الاحتراز عن الأمراض و المهالك المفوتـة لحياة الجسـد عقلا و شـرعا، بل وجوبه، فكـذلك لا ينبغى الارتيـاب فى حسن الاحتراز عن امراض الـذنوب و مهلكات المعاصـى المفوتـة لحياة الأبـد و وجوبه عقلا و شـرعا بل يمكن اسـتفادة وجوب ذلك بالطريق الاولى.

الوجوه التى يستدل بها لوجوب التوبة

اشارة

و مع ذلك يستدل لوجوب التوبة بوجوه.

منها: دليل العقل

قال شيخنا الأعظم (قدس) الظاهر انه حكم بوجوبها كل من قال بالحسن و القبح العقليين.

و قد أشار المحقق الطوسى (قدس) فى التجريد الى دليل العقل و قرره العلامة (قدس) فى الشرح بوجهين «۲».

الأول: ان التوبة دافعة للضـرر الذى هو العقاب، أو الخوف و دفع الضـرر واجب و لا يخفى ان هذا قياس من الشكل الأول الذى يكون بديهى الإنتاج ضرورة

(۱) كشف المراد/ ۲۶۶

(۲) كشف المراد/ ۲۶۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۴۶

....

ان التوبـة دافعـة للضـرر المحتمل الـذى هو العقاب، أو دافعـة لخوف ذلك العقاب المحتمل و كل دافع لذلك واجب بحكم العقل، و ليس ذلك إلا التوبة فتجب.

الثانی: انا نعلم قطعا وجوب الندم علی القبیح و الإخلال بالواجب.

و قد یقرر ذلک بالشکل الأول أیضا و هو ان التوبة ندم علی القبیح أو الإخلال بالواجب، و الندم علی ذلک واجب عند کل من قال بالحسن و القبح العقلیین.

و قد یناقش: بان الندم علی القبیح أو الإخلال بالواجب من لوازم الإسلام و الایمان فمن کان مسلما و مؤمنا یقبح القبیح و یکرهه فاذا اتی بالقبیح و ترک الحسن لیسوئه ذلک و یتأسف علیه فالندم أمر قهری من لوازم الایمان فلا یتعلق به التکلیف حتی یقال بأنه واجب و ترکه قبیح فالأولی ان یقال انا نعلم قطعا وجوب العزم علی ترک معاودة القبیح أو الإخلال بالواجب لقبح عدم العزم علی ذلک و الإصرار علی ذلک.

و منها: الآیات

کقوله تعالی یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً «۱».

و قوله عز من قائل تُوبُوا إِلَی اللَّهِ جَمِیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ «۲».

و قوله تعالی یَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ یُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَیْکُمْ مِدْرَاراً «۳».

و قوله عز من قال وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ «۴».

الی غیر ذلک من الآیات.

و منها: الاخبار ربما یستدل لوجوب التوبة بالأخبار، و هی علی کثرتها خالیة عن الأمر بالتوبة الا نادرا فإنها متعرضة لتفسیر الآیات الإمرة بالتوبة، و بیان محبوبیة التوبة فی الشریعة و بیان فوائدها، و ثمراتها و قد عقد فی الوسائل بابا سماه باب وجوب التوبة من جمیع الذنوب و العزم علی ترک العود أبدا فأورد فیه ۱۶ حدیثا و لکن لا یتضمن شیء منها الأمر

---

(۱) التحریم: ۶۶/ ۸

(۲) النور: ۲۴/ ۳۱

(۳) هود: ۱۱/ ۳۱

(۴) هود: ۱۱/ ۹۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۷

....

بالتوبة إلا ما رواه عن ابن طاوس عن مهج الدعوات عن الرضا عن آبائه علیهم السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله اعترفوا بنعم اللّه ربکم و توبوا الی اللّه من جمیع ذنوبکم فان اللّه یحب الشاکرین من عباده «۱».

فینبغی الإشارة إلی جملة من الاخبار المتضمنة للأمر بالتوبة مما وجدناه فی الأبواب المتفرقة خصوصا من جامع أحادیث الشیعة الذی أمر بتألیفه أستاذنا العلامة البروجردی (قدس).

کخبر علی بن الحسن بن فضال عن أبیه عن الرضا عن آبائه عن علی علیهم السّلام عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و فیه:

توبوا الی اللّه من ذنوبکم و ارفعوا أیدیکم بالدعاء الخبر «۲».

و خبر علی بن علی أخ دعبل بن علی عن علی بن موسی الرضا عن أمیر المؤمنین علیه السّلام انه قال:

تعطروا بالاستغفار لا تفضحنکم روائح الذنوب «۳».

و خبر سماعة قال:

دخلت على ابى عبد اللّه عليه السّلام فقال مبتدئا: يا سماعة ما هذا الذى كان بينك و بين جمالك؟! إياك ان تكون فحاشا أو صخابا «۴» أو لعانا فقلت و اللّه لقد كان ذلك انه ظلمنى فقال ان كان ظلمك لقد أربيت عليه «۵» ان هذا ليس من فعالى و لا آمر به شيعتى استغفر ربك و لا تعد قلت استغفر اللّه و لا أعوده «۶».

---

(۱) الوسائل باب ۸۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶

(۲) الوسائل باب ۱۸ من أحكام شهر رمضان ج/ ۲۰

(۳) الوسائل باب ۸۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۷

(۴) الصخاب: بالصاد و السين! الشديد الصوت

(۵) أربيت: إذا أخذت أكثر مما أعطيت

(۶) جامع أحاديث الشيعة باب ۲۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۵ ج: ۱۳/ ۴۳۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۴۸

....

و خبر أبى حمزة عن على بن الحسين و فيه:.

و استغفروا اللّه و توبوا إليه فإنه يقبل التوبة، و يعفوا عن السيئة «۱».

و عن قطب الراوندى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و فيه:.

قال صلّى اللّه عليه و آله لا تؤخر التوبة فإن الموت يأتى بغتة و قال صلّى اللّه عليه و آله نعم الوسيلة الاستغفار «۲».

الى غير ذلك من الاخبار.

و منها: الإجماع

قال العلامة الحلى (قدس): ان التوبة واجبة بإجماع المسلمين «۳» و قال شيخنا العلامة الأنصارى (قدس) ادعى غير واحد كصاحب الذخيرة و شارح أصول الكافى الإجماع عليه بل ادعى هو إجماع الأمة عليه «۴».

قلت: يظهر حال الإجماع و موقفه مما ذكرناه غير مرة ان الإجماع فى مسئلة تكون عليها وجوه من العقل و النقل لا يكاد يفيد و لا يستكشف به عن رأى المعصوم عليه السّلام.

حكم وجوب التوبة من حيث كونه عقليا أو شرعيا

فبعد ما عرفت وجوب التوبة يقع الكلام فى ان وجوبها هل شرعى نفسى أو إرشادى نظير وجوب الإطاعة و حرمة المخالفة؟

قال الشيخ (قدس): «ان وجوب التوبة عقلى محض بمعنى كونه للإرشاد، و ان أمر به الشارع أيضا فى الكتاب و السنة، و لكن أو أمرها إرشادية لرفع مفسدة

---

(۱) جامع أحاديث الشيعة باب ۴۴ من أبواب جهاد النفس/ ۵۶. ج: ۱۴/ ۴۴

(۲) جامع أحادیث الشیعة باب ۷۵ من أبواب جهاد النفس/ ۵۷. ج ۱۴/ ۳۳۵

(۳) کشف المراد/ ۲۶۳

(۴) رسالة العدالة/ ۱۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۹

....

المعصیة السابقة و لا یترتب علی ترکها عقاب أخر «۱».

و بالجملة کما قاله المحقق الأصفهانی (قدس): «حیث ان التوبة لدفع عقاب المعصیة الصادرة فهی بهذا العنوان لا معنی لان یکون لها وجوب شرعی مولوی» «۲».

و بعبارة اخری انما وجبت التوبة للتخلص عن المعصیة السابقة و وجوب التخلص عن المعصیة لیس واجبا شرعیا یترتب علی ترکها عقاب أخر غیر العقاب الذی لم یتخلص منه فهی من قبیل معالجة المریض الذی یأمرها الطبیب فلا یترتب علی مخالفتها أمر سوی ما یقتضیه ترک المأمور به مع قطع النظر عن الأمر فإنا لا نعنی بالأمر الإرشادی إلا ما لا یترتب علی مخالفته سوی ما تقتضیه نفس ترک المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الأمر، و لا- علی موافقته الا- ما یقتضیه فعله کذلک، و لیس من قبیل الأوامر التعبدیة التی یأمر بها المولی عبده فی مقام الاستعباد، و التعبد لیترتب علی مخالفته ثواب الإطاعة زائدا عما تقتضیه نفس ترک المأمور به لذلک فترک التوبة لیس من المعاصی التی توجب العقاب فلا یدخل فی المعاصی الشرعیة المنقسمة إلی الصغیرة و الکبیرة و ان کان قبح ترکها من حیث انه اقامة علی العقاب و بقاء علیه قد یصل الیه بحسب قبح المعصیة التی یقع علیها.

فتحصل: ان وزان وجوب التوبة وزان لزوم الإطاعة فکما یحکم العقل بوجوب الإطاعة فکذلک یحکم بلزوم الخروج عن تبعة المعاصی الصادرة، فکما لا- یکون الحکم بوجوب الإطاعة حکما شرعیا مع قوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ فکذلک أوامر التوبة.

نعم ان کان البقاء علی المعصیة و عدم التوبة أحیانا مستلزما لاندراجه تحت الأمن من مکر اللّه فیکون محرما شرعیا بطرو ذاک العنوان.

ثم انه علی القول بوجوب التوبة شرعا یمکن ان یقال انه بالنسبة إلی المعاصی التی لم یکفر عنها کالکبائر، أو الصغائر التی أصر علیها، أو الصغیرة من غیر المجتنب

(۱) رسالة العدالة/ ۳۶۰

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۸۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۰

....

من الکبائر أو غیر المبتلی بها، و اما المجتنب للکبائر إذا لم یصر علی الصغائر فحیث تکون مکفرة فلا یجب التوبة عنها شرعا.

المورد الرابع فی حال الشخص بعد التوبة

الظاهر ان التوبة عن المعصیة و الرجوع عنها تزیل حکم المعصیة و یبطلها فمن کانت له حالة و کیفیة باعثة لترک المعاصی و إتیان

الواجبات إذا اتی بکبیرة یمنع عن قبول الشهادة و ما یجری مجراه من عدم صحة الاقتداء به فی الصلاة الی غیر ذلک فاذا تاب عنها تزیل حکم المعصیة و تقبل شهادته و یصح الاقتداء به الی غیر ذلک من الأحکام.

یشهد لذلک مضافا الی الإجماع و تسالم الأصحاب جملة من الاخبار:

کخبر جابر عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

سمعته یقول التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و المقیم علی الذنب و هو مستغفر منه کالمستهزئ «۱».

و خبر داود بن قبیصة عن الرضا علیه السّلام عن آبائه علیهم السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: التائب من الذنب کمن لا ذنب له «۲» الی غیر ذلک.

و لکن وقع الخلاف بین المسلمین فی قبول شهادة القاذف إذا أکذب نفسه و تاب صلح فذهبت الإمامیة إلی قبول شهادته، و عن الشعبی، و الزهری، و الربیعة، و مالک، و الشافعی، و الأوزاعی و غیرهم انه یقبل اللّه توبته، و لا نقبل نحن شهادته.

و عن طائفة منهم حسن البصری، و شریح، و النخعی، و الثوری و ابی حنیفة و أصحابه انه یسقط فلا تقبل توبته ابدا.

---

(۱) الوسائل باب ۸۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۸

(۲) الوسائل باب ۸۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۱

....

و منشأ الخلاف قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِینَ جَلْدَةً وَ لٰا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً أَبَداً «۱».

و الحق ما علیه الإمامیة من ان القاذف إذا تاب و صلح، قبلت توبته و زال فسقه بلا خلاف و قبلت شهادته حکی الشیخ فی الخلاف موافقة الصحابة و جملة من التابعین و الفقهاء علی ذلک.

یشهد لذلک الکتاب و السنة المستفیضة و الإجماع بقسمیه.

اما الکتاب فذیل الآیة المتقدمة حیث قال تعالی: بعد قوله لٰا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً- إِلَّا الَّذِینَ تٰابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۲» فإنه یدل علی ان القاذف إذا تاب و أصلح یخرج عن الفسق و یجوز شهادته حسبما فصل فی محله.

و اما السنة فکخبر ابی الصباح الکنانی قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن القاذف بعد ما یقام علیه الحد ما توبته؟ قال یکذب نفسه قلت أ رأیت ان أکذب نفسه و تاب أ تقبل شهادته؟ قال نعم «۳».

و خبر قاسم بن سلیمان قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یقذف الرجل فیجلد حدا ثم یتوب و لا یعلم منه الا خیرا ا تجوز شهادته؟ قال نعم ما یقال عندکم قلت: یقولون توبته فیما بینه و بین اللّه و لا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا کان ابی یقول إذا تاب و لم یعلم منه الأخیر جازت شهادته «۴».

و خبر یونس عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السّلام قال:

سئلته عن الذی یقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد

---

(۱) النور: ۱۴/ ۴

(۲) النور: ۱۴/ ۵

(۳) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۴) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵۲

....

إذا تاب؟ قال: نعم قلت و ما توبته؟ قال يجیء فيكذب نفسه عند الامام و يقول قد افتريت على فلان و يتوب مما قال «۱».

الى غير ذلك من الاخبار.

نعم فى خبر السكونى ما ينافى ما ذكرنا فروى عن على عليه السّلام:

ليس أحد يصيب حدا فيقام عليه ثم يتوب الاجازت شهادته الا القاذف فإنه لا تقبل شهادته، ان توبته فيما كان بينه و بين اللّه تعالى «۲».

و لكنه حمل على التقية، و فى خبر سليمان بن قاسم شهادة عليه.

فلا اشكال عندنا فى قبول شهادة القاذف إذا تاب و أكذب نفسه و ظهر منه العمل الصالح إذا كان له حالة و كيفية باعثة لترك المحرمات و فعل الواجبات.

و سنتعرض المراد بإكذاب النفس فيما يلى و تفصيل المقال يطلب من باب الشهادات.

المورد الخامس فى عدم كفاية الندم عن المعصية و البناء و العزم على عدمها فى جميع الموارد

و ليعلم ان التوبة كما ذكرنا و ان كانت عبارة عن الندم عن المعصية لكونها معصية و العزم و البناء على عدمها فى المستقبل و يسقط العقاب بذلك فى الجملة الا انه لا يكتفى بذلك فى جميع الموارد فالحقيق بنا الإشارة إلى تبعات المعاصى فنقول:

التوبة تنقسم الى ما هى بين العبد و بين اللّه تعالى خاصة، أو يتعلق به حق الآدمى اما ما يتعلق بحقوقه تعالى فقد لا يستلزم امرا أخر يلزم الإتيان به شرعا كلبس

(۱) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۴

(۲) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵۳

....

الحرير مثلا فيكفى فى توبته الندم عليه و العزم على عدم العود اليه و لا يجب عليه سوى ذلك.

و قد يستلزم ذلك حقا منه تعالى فتارة يكون امرا ماليا- كالعتق فى الكفارة- فيجب الإتيان به مع القدرة و يمكن إدخال الزكاة و الخمس فيه من جهة و ان كان يمكن إدخالهما فى حقوق الناس من جهة أخرى فيجب أدائهما مع القدرة أو يصالح عليهما مع حاكم المسلمين حسب ما يراه.

و اخرى يكون امرا غير مالي، فإما يكون غير حد كقضاء الفوائت مثل قضاء صلوات اليومية، و قضاء صوم رمضان، و الواجب عليه بالكفارة، أو نذر، أو شبهه، فيجب عليه القضاء و إتيان ما وجب عليه، أو يكون حدا كما إذا زنى أو شرب الخمر فقد لا يظهر منه

فیجوز للمکلف ان یظهره و یقربه عند الحاکم لیقام علیه الحد، و یجوز ان یستره و یکتفی بالتوبة فلا حد علیه، قال صاحب الجواهر (قدس) انه الاولی.

و اما ان ظهر فان تاب قبل قیام البینة عند الحاکم فیسقط الحد، و الا فیجری علیه الحد.

و اما ما یتعلق بحقوق الناس فلا بد له مع الندم و العزم علی ان یخرج من حق المستحق بنحو.

ففی موارد القصاص فبالنسبة إلی قتل نفس محترمة لا بد و ان یخرج الی المستحق و یمکنه من الاستیفاء، فان لم یعلم المستحق فلا بد و ان یخبر ولی المقتول و یقول له: انا الذی قتلت أباک مثلا و لزمنی القصاص فاما ان یقتله أو یعفو عنه بأخذ الدیة أو بدونها.

و اما بالنسبة إلی قطع الأعضاء فکذلک فیجب تسلیم نفسه للمستحق من المجنی علیه أو ورثته لیقتص منه فی ذلک العضو أو یعفوا عنه بأخذ الدیة أو بدونها.

و فی موارد غصب الأموال و نحوها فیردها ان بقیت و یغرم بدلها ان لم تبق أو یستحل من المستحق ذمته منها، و لو کان مصرا نوی الغرامة له إذا قدر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۴

....

و ان لم یخرج من حق المستحق الی ان مات فینتقل الی ورثته فلا بد له من دفعها إلیهم، أو إبرائهم منها، و هکذا ینتقل من وارث إلی أخر، فمتی دفع هو، أو أحد ورثته، أو بعض المتبرعین إلی الورثة فی بعض الطبقات برء منه.

و ان بقی إلی یوم القیمة فاختلف الفقهاء فی مستحقه علی وجوه.

الأول انه لصاحبه الأول، و الثانی انه یکتب لکل وارث مدة عمره، أو عوض الظلمة ثم یکون لآخر وارث و لو بالعموم کالإمام علیه السّلام لان ذلک قضیة التوارث لما یترک المیت لعموم الکتاب و السنة، و الثالث انه ینتقل بعد موت الکل الی اللّه تعالی لأنه الباقی بعد فناء کل شیء و هو یرث الأرض و من علیها.

یرجح الأول لقول الصادق علیه السّلام فی خبر عمر بن یزید:

إذا کان للرجل علی الرجل دین فمطله حتی مات ثم صالح ورثته علی شیء فالذی أخذ الورثة لهم و ما بقی فللمیت حتی یستوفیه منه فی الآخرة و ان هو لم یصالح علی شیء حتی مات و لم یقض عنه فهو کله للمیت یأخذه به «۱».

قد یقال ان المراد بالصلح علی شیء فی الأول اما علی بعض الحق مع إبقاء البعض منه فی ذمته، أو الصلح علی وجه غیر لازم اما لاستلزامه الربا أو لعدم العلم بالمستحق بمقدار الحق مع علم من علیه الحق به أو نحو ذلک، و الا فلو وقع علی الجمیع برء منه و ان کان بأقل و هو صلح الحطیطة.

و اما بالنسبة إلی إضلاله فیجب إرشاد من أضله و إرجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل إلی الحق ان أمکن.

و اما بالنسبة إلی القذف، و الغیبة فالکلام فیهما یقع تارة فی حد توبتهما من حیث أنفسهما و اخری بالنسبة إلی المقذوف و المغتاب.

اما بالنسبة إلی القاذف فاختلفوا فی ذلک فقیل انه لا بد و ان یکذب نفسه فیما قذف سواء کان صادقا فی قذفه أم کاذبا، فان کان کاذبا فتکذیبه نفسه مطابق للواقع،

---

(۱) باب ۵ من أبواب أحکام الصلح ح/ ۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۵

....

و ان کان صادقا وری باطنا بما یخرجه عن الکذب فی تکذیبه نفسه لعدم کونه کاذبا فی نفس الأمر.

و عن المبسوط و السرائر ان حد توبته ان یکذب نفسه إن کان کاذبا و یعترف بالخطاء ان کان صادقا لان تکذیب نفسه مع عدم کونه کاذبا فی نفس الأمر قبیح فیکفیه الاعتراف بالخطاء.

یوجه لزوم تکذیب نفسه مطلقا بقوله تعالی الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ الی قوله أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۱» فسمی القاذف فاسقا متی لم یأت بالشهداء علی ما قذف به، و للأخبار التی أشرنا إلی بعضها أنفا.

و اما بالنسبة إلی الغیبة فتوبته الندم و التأسف علی ما تحمله من الوزر و الاستغفار و لمن اغتابه.

هذا حال القذف و الغیبة من أنفسهما و اما بالنسبة إلی المقذوف و المغتاب، فان بلغهما فلا بد فی تفریغ ذمته من تمکین نفسه لهما لیستوفیا حقهما، و ان لم یبلغهما فان أمکنهما الخروج عما ارتکبه بنحو من الأنحاء من دون إیثار الفتنة فلا یبعد لزومه و إلا ففی وجوبه وجهان: من انه حق آدمی فلا یزول الأمن جهته، و فی المسالک و الیه ذهب المشهور، و من استلزامه زیادة الأذی و إثارة الفتنة فیکفی البراءة و الاستغفار لنفسه و للمغتاب.

و علی الأول فلو تعذر الاستحلال منه بموته، أو امتناعه فلیکثر من الاستغفار، و الأعمال الصالحة عسی ان یکون عوضا عما یأخذه یوم القیمة من حسناته ان لم یعوضه اللّه تعالی عنه، و لا اعتبار فیه بتحلیل الورثة و ان ورثوا حد القذف.

و لیعلم ان ما ذکرناه فی هذا المورد نتیجة ما استفدناه مما أفاده العلامة الحلی فی کشف المراد، و الشهید الثانی فی المسالک، و شیخنا البهائی فی الأربعین، و صاحب الجواهر فی جواهره و غیرهم مع تغییر و تصرف شکر اللّه مساعیهم الجمیلة

---

(۱) النور: ۲۴/ ۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۶

المورد السادس فی حال الخلوص من تبعات المعاصی فی التوبة

بقی الکلام فی ان ما ذکرناه من تبعات بعض المعاصی هل هی دخیلة فی التوبة شرطا أو جزءا بحیث لو لم یأت بها لما تحقق التوبة، أو ان حقیقة التوبة تتحقق و تصح بالندم عن المعصیة و البناء و العزم علی عدم عوده و الخلوص من تبعات الذنب لیست دخیلة فی ماهیتها و ان کانت معتبرة فی کمالها فمن ترک تبعاتها یکون بمنزلة ارتکاب ذنوب مستأنفة؟! وجهان.

ربما یستظهر من بعضهم دخالتها فی التوبة و انها من تبعاتها بحیث لو لا الخلوص من تبعات الذنب لما تحققت التوبة فالتوبة عن ذنب خاص لا تتحقق الا بالخروج من تبعاته المخصوصة.

و لکن دقیق النظر یقضی بعدم دخولها فی حقیقة التوبة لما عرفت ان حقیقة التوبة هی الندم عن الذنب و البقاء علی عدمه و المفروض تحققه فبعد ذلک تسقط العقاب المترتب علی ترک واجب أو فعل حرام فتبعات الذنب بمنزلة ذنوب مستقلة یلزم التوبة منها.

فمن تاب عن قتل النفس مثلا فتوبته هی الندم عنه و البناء علی عدمه، و ان قصر ببذل القصاص من نفسه إذ هو ذنب أخر، و قد عرفت منا قبول التوبة للتجزیة.

نعم کما أفید: «لو فرض کون التابع من إفراد الذنب الذی فرض التوبة عنه لکان لما ذکر وجه لعدم التوبة حینئذ بدونه کما لو تاب عن ظلم الناس مع وجود ما لهم عنده، فلا توبة له عن الظلم الا بالخروج عما فی یده و إرجاعه إلیهم بطریق شرعی و الا فهو باق بعد علی الظلم و لعله یمکن تنزیل إطلاق من قال بدخالة الخلوص عن تبعات الذنب علی مثل ذلک» «۱».

(۱) الجواهر ج ۴۱/ ۱۱۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۷

....

و بالجملة ما ذکرناه واضح لا سترة فیه و قد صرح بذلک شیخنا البهائی (قدس) فی أربعینه حیث قال: «اعلم ان الإتیان بما یستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت و أداء الحقوق، و التمکین من القصاص، و الحد و نحو ذلک لیس شرطا فی صحة التوبة بل هذه واجبات برأسها، و التوبة صحیحة بدونها و بها تصیر أکمل و أتم» «۱».

نعم إذا لم یقم بتبعات الذنب بعد إظهار التوبة فلعله یکون ذلک قرینة علی عدم تحقق الندم کما انه إذا فعلها بعد ذلک یکون دلیلا علی تحقق التوبة و صحتها فتدبر.

و ربما یتوهم خلاف ما ذکرنا مما ورد فی بعض الاخبار.

کخبر المروی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام.

فی تفسیر قوله تعالی یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً «۲» ان التوبة یجمعها ستة أشیاء علی الماضی من الذنوب الندامة، و للفرائض الإعادة، ورد المظالم، و استحلال الخصوم، و ان تعزم علی ان لا تعود، و ان تذیب نفسک فی طاعة اللّه کما ربیتها فی المعصیة، و ان تذیقها مرارة الطاعات کما أذقتها حلاوة المعاصی.

و قریب منه ما فی نهج البلاغة و قد سمع علیه السّلام قائلًا یقول استغفر اللّه قال ثکلتک أمک أ تدری ما الاستغفار الخبر «۳» و قد ذکرنا الخبر بتمامه/ ۱۴۱.

حیث یستفاد منهما دخالة الخلوص من تبعات الذنوب فی تحقق التوبة، و نحوهما غیرهما.

و لکن فیه: ان المراد منهما ارادة الفرد الکامل من التوبة لا أصل تحقق التوبة ضرورة ان مجرد الندم و العزم علی العدم لا یکفی فی جلاء القلب من ظلمات المعاصی

(۱) الأربعین/ ۲۴۸

(۲) التحریم: ۶۶/ ۸

(۳) الوسائل باب ۸۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۸

....

و کدورتها بل یلزم محو آثار تلک الظلمات و الکدورات و لا یکاد یحصل الا بمثل ما فیهما، و قد ورد انه ینظر التائب الی سیئاته مفصلة و یطلب لکل سیئة منها حسنة تقابلها فیأتی بتلک الحسنة علی قدر ما اتی بتلک السیئة فیکف حضور مجالس المعصیة و استماع الملاهی و الأباطیل بالحضور فی مجالس الوعظ، و النصیحة و تعلم معالم الدین و استماع القران و الأحادیث و المسائل الدینیة، مع وضوح عدم اعتبارها فی تحقق التوبة، کما انه لا یعتبر فی تحقق التوبة اذابة لحم البدن الذی نبت علی السحت، و أذاقه الجسم الم الطاعة کما اذاقته حلاوة المعصیة.

و بالجملة هذه الأمور غیر دخیلة فی تحقق أصل التوبة و ان کانت دخیلة فی تحقق مراتبها العالیة.

هذا بعض الکلام فی التوبهٔ و حکمها و حکم الشخص بعد التوبهٔ، و حال تبعات بعض المعاصی و لها بعض أحکام أخری مذکورهٔ فی کتب الأخلاق طوینا عنها کشحا لئلا یوجب ملال حضار البحث و من یلاحظ رسالتنا هذه، و لئلا یخرج البحث عن طور المسائل الفقهیهٔ، و ان أردت تفصیل المقام فعلیک بمراجعهٔ الجوامع الحدیثیهٔ المفصلهٔ، و الکتب الکلامیهٔ و الأخلاقیهٔ و باللّه الاعتصام.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۹

[مسئلهٔ ۲۴- إذا عرض للمجتهد ما یوجب فقده للشرائط]

اشارهٔ

مسئلهٔ ۲۴- إذا عرض للمجتهد ما یوجب فقده للشرائط (۱) یجب علی المقلد العدول الی غیره.

---

(۱) یعنی الشرائط المعتبرهٔ فی المجتهد حدوثا و بقاءا لا مثل الحیوهٔ التی عرفت حالها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۰

....

أقول: المعروف ان حکم صیرورهٔ المجتهد فاسقا، أو کافرا، أو مجنونا، أو عامیا، حکم موته فی وجوب العدول عنه.

صرح بذلک شیخنا الأعظم (قدس) فی الرسالهٔ و حکی ذلک عن المحقق الثانی فی حاشیهٔ الشرائع انه لو عرض للفقیه- العیاذ باللّه- فسق، أو جنون، أو طعن فی السن کثیرا بحیث اختل فهمه امتنع تقلیده لوجود المانع، و لو کان قد قلده مقلد قبل ذلک یبطل حکم تقلیده لان العمل بقوله فی مستقبل الزمان یقتضی الاستناد إلیه حینئذ و قد خرج عن الأهلیهٔ لذلک و کان تقلیده باطلا بالنسبهٔ إلی مستقبل الزمان اه «۱» یستدل لذلک مضافا الی ظهور الإجماع المرکب، بل البسیط بإطلاق معاقد الإجماعات فی اعتبار العلم، و العدالهٔ عند العمل من غیر فرق بین الابتداء، و الاستدامهٔ و بما أفید «ان الأمر بتقلید الفقیه العادل مثلا ظاهر فی ثبوت الرأی المضاف الی الفقیه العادل حال تعلق العمل، أو الالتزام به و الا کان عملا بغیر الرأی، أو برأی غیر الفقیه، أو برأی الفقیه غیر العادل، و مثله غیر قابل للإطلاق لصورهٔ زوال الرأی بالموت، أو الجنون، أو اختلال الفهم، أو لصورهٔ زوال الایمان و العدالهٔ ضرورهٔ ان المطلق لا بد من ثبوته فی مراتب الإطلاق و المفروض ان رأی الفقیه العادل هو مورد الأمر بالعمل أو بالالتزام» «۲».

و بما روی عن ابی عبد اللّه الکوفی خادم الشیخ ابی القاسم بن روح انه سئل

---

(۱) رسالهٔ التقلید/ ۷۳

(۲) رسالهٔ الاجتهاد و التقلید للمحقق الأصفهانی/ ۲۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۱

....

الشیخ «۱» عن کتب ابن ابی العذافر «۲» بعد ما خرجت اللعنهٔ فی حقه فقال الشیخ أقول فیها ما قاله العسکری علیه السّلام حیث سئل عن کتب بنی فضال فقیل ما نصنع بکتبه و بیوتنا منه ملاء؟ فقال علیه السّلام: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «۳».

فإن أمر الشیخ رضی اللّه عنه بترک رأی ابن ابی العذافر یشمل الفتوی المأخوذهٔ منه المعمولهٔ حال استقامته، و حجیهٔ قول الشیخ یعلم

بالتتبع فى أحواله و فيما ورد فى حقه.

ربما يناقش: فى الإجماع بأن تحصيل الإجماع التعبدى فى أمثال المقام ضعيف جدا خصوصا مع وجود المخالف «۴».

و لكنه: قد يقال ان ظاهر الأصحاب أنهم تسالموا على ان المجتهد لو زالت ملكته بجنون أو هرم، أو نسيان لا يجوز تقليده، و كذا لو عرض له كفر أو فسق أو نحوهما لا- يجوز تقليده و لم نظفر بمن خالف فى ذلك عدا صاحب الفصول فصح القول بان المسئلة اجماعية لان خروج الواحد لا يضر بالإجماع على مبنى المتأخرين «۵» و كيف كان توضيح المقال يستدعى البحث فى مقامين الأول فيما تقتضيه القاعدة و الاعتبار، و الثانى فيما يقتضيه مذاق الشريعة المقدسة.

المقام الأول فى مقتضى القاعدة عند فقد المجتهد للشرائط

لا يخفى ان فقد الشرائط على نحوين:

فتارة يكون موجبا لزوال الرأى الموجب لزوال العنوان كزوال العقل، و قوة الاجتهاد، فان المجنون و من زال عنه قوة الاجتهاد لطعن فى السن مثلا بحيث

---

(۱) الشيخ الجليل الثبت حسين بن روح أحد النواب الناحية المقدسة.

(۲) هو كنية محمد بن على الشلمغانى

(۳) تنقيح المقال ج ۳/ ۱۵۷

(۴) الدروس ج ۱/ ۱۶۸

(۵) مدارك العروة الوثقى ج ۱/ ۹۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۶۲

....

اختل فهمه لا يصدق عليه عنوان الفقيه.

و اخرى يكون موجبا لزوال الوصف مع بقاء الرأى كزوال الايمان، و العدالة.

و مقتضى الأصل العملى فى كلا القسمين عدم الحجية لاحتمال دخل الشروط المذكورة فى صحة التقليد استدامة كدخلها فيه ابتداء.

و قد أشرنا ان ظاهر الأمر المتعلق بتقليد الفقيه العادل ثبوت الرأى المضاف الى الفقيه العادل حال تعلق العمل و الا كان عملا بغير الرأى أو برأى غير الفقيه، و مثله غير قابل للإطلاق لصورة زوال الرأى بالموت، و الجنون، أو اختلال الفهم، ضرورة ان المطلق لا بد من ثبوته فى مراتب الإطلاق، و المفروض ان رأى الفقيه العادل هو مورد الأمر بالعمل.

و لكن ناقش: بعض الأساطين دام ظله: «بان المستفاد مما دل على وجوب الرجوع الى الفقيه، و السؤال من أهل الذكر هو لزوم صدق العنوان عليه حال تعلم الأحكام منه لا حال العمل بفتواه و من هنا قلنا بان جواز البقاء على تقليد الميت هو مقتضى الأدلة اللفظية، و انه لا يحتاج فيه الى الاستصحاب.

و مع قطع النظر عن الإطلاقات يكفينا السيرة العقلائية على العمل بالرأى السابق فيأخذ بها فلا بد من ملاحظة الأدلة المعتبرة الدالة على اعتبار الشرائط المذكورة من العقل و الاجتهاد و الايمان و العدالة فإن كان لها إطلاق يشمل صورة الاستدامة يكون مقيدا للإطلاق و رادعة عن السيرة» «۱».

قلت: و لا يخفى انه لا يبعد ان يكون قوله عليه السّلام خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا رادعا عن العمل بفتوى من صار مخالفا و منحرفا.

و من العجیب قوله دام ظله: «ان قوله علیه السّلام ذلک لا- یصلح ان یکون رادعا عن العمل بفتوی من صار مخالفا إذ المراد ان سوء عقیدتهم فی أصول الدین لا یضر بأخذ روایاتهم التی رووها حال الاستقامة» «۲».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۶۹

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۶۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۳

....

بداهة انه کما یستفاد ذلک فکذلک یستفاد منه عدم جواز العمل بارائهم المعمولة علیها حال استقامتهم أیضا و لعله واضح فتدبر.

المقام الثانی فی مقتضی مذاق الشریعة المقدسة عند فقد الشرائط

و لقد أجاد بعض الأساطین دام ظله حیث قال:

«ان المعلوم من مذاق الشرع ان من زال عقله، أو علمه، أو عدالته، أو ایمانه المستلزم ذلک نقصه، و تزول مقامه، لا یلیق بمنصب الزعامة و المرجعیة فی الدین، و لا یقاس شیء من ذلک بالموت فإنه کمال للمؤمن من ورقی له من عالم الی عالم آخر فجواز البقاء علی تقلید المیت لا یلازم جواز البقاء علی تقلید المجنون، و العامی، أو الفاسق، أو المخالف، و هذا الوجه هو العمدة فی اعتبار هذه الشروط حدوثا و بقاء» «۱» فتحصل ان ما افاده الماتن فی المسئلة لا غبار علیه بالنسبة الی غیر الموت.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۷۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۵

[مسئلة ۲۵- إذا قلد من لم یکن جامعا]

مسئلة ۲۵- إذا قلد من لم یکن جامعا و مضی علیه برهة من الزمان کان کمن لم یقلد أصلا (۱) فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر.

---

(۱) حسب ما فصلناه فی المسئلة السادسة عشر، و تطبیقه علی المقام هو انه ان کان تقلیده علی الموازین المقررة شرعا، فان کان عمله مطابقا للواقع، أو لفتوی من یجب تقلیده فعلا فیصح، و لا شیء علیه، و الا فعلیه الإعادة، أو القضاء، إلا إذا قام الدلیل علی الاجتزاء به کما فی غیر الخمسة المستثناة من حدیث لا تعاد فی باب الصلاة بناءا علی عدم اختصاصه بالسهو و النسیان- کما لا یبعد- و کذا إذا لم یکن عمله علی الموازین و لکن وافق الواقع أو من یجب علیه تقلیده فعلا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۶

....

أقول: لا یخفی ان تقلید من لم یکن واجدا للشرائط بمنزلة من لم یقلد لبطلان المشروط بشیء بفقدان شرطه، بل لعله من مصادیق عدم التقلید، فعلیه یکون حاله حال الجاهل القاصر، أو المقصر، فان کان تقلیده لغیر الواجد للشرائط عن حجة و دلیل- بان علم واجدیته للشرائط، أو قامت البینة مثلا علیه- فانکشف خلافه فیکون بحکم الجاهل القاصر و الا فیکون بحکم الجاهل المقصر.

فاذا قول الماتن (قدس) ان حاله حال الجاهل القاصر، أو المقصر إشارة الى ان تقليد غير الواجد على نحوين فتارة يكون عن قصور فى ذلك، و اخرى يكون عن تقصير، فلفظة (أو) العاطفة فى قوله: كجاهل القاصر أو المقصر للتقسيم، لا للترديد كما لعله ربما توهم.

و قد عرفت فى ذيل مسئلة ۱۶ ما هو المختار فى اعمال الجاهل بقسميه، و لا بأس بالإشارة الى ما هو المتحصل مما ذكرناه، و هو انه ان كان معذورا فى تقليد غير الواجد فان كانت اعماله مطابقة للواقع، أو لفتوى من تكون وظيفته المراجعة إليه فعلا فتصح اعماله و لا شيء عليه، بل و كذا لو لم يكن معذورا يكتفى بإعماله فى الصورتين و لا شيء عليه.

و اما فى صورة عدم المطابقة فتكون اعماله باطلة إلا إذا قام الدليل على الاجتزاء بما اتى به كحديث لا تعاد فى باب الصلاة حيث دل قول ابى جعفر عليه السّلام كما فى صحيح زرارة لا تعاد الصلاء الأمن خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع و السجود «۱»

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب القبلة ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۶۷

....

على عدم إعادة الصلاة إذا أخل بغير الخمسة المستثناة، إذا لم نقل باختصاصه بصورتى السهو و النسيان، فان كان تقليده لغير الواجد مستلزما لترك جزء أو شرط غير الخمسة المستثناة فلا يحتاج إلى الإعادة فى الوقت و القضاء خارجه، و ان كان الإخلال بالخمسة المستثناة فيحب الإعادة أو القضاء على تفصيل مقرر فى محله.

و اما ان قلنا اختصاص لا تعاد بصورتى السهو و النسيان كما ينسب الى المشهور فتجب الإعادة أو القضاء فى المفروض.

تفصيله يطلب من غير المقام، و سنتعرض بمناسبة تعرض الماتن (قدس) لمسائل ترتبط باعمال صدرت من المكلف لاعن تقليد، أو لاعن تقليد صحيح، أو عند تبدل التقليد، أو تبدل الرأى و الاجتهاد الى غير ذلك- بعض ماله نفع للمقام فارتقب.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۶۹

[مسئلة ۲۶- إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات]

مسئلة ۲۶- إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات و قلد من يجوز البقاء (۱) له ان يبقى على تقليد الأول فى جميع المسائل (۲) إلا مسئلة حرمة البقاء.

---

(۱) بالمعنى الأعم الشامل لوجوب البقاء إذا كان الميت اعلم، و وجوب العدول إذا كان الحى اعلم.

(۲) بل فى جميع المسائل التى عمل بها كما تقدم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۷۰

....

أقول: تقدم ان المراد بجواز البقاء: الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب فان قلنا بوجوب تقليد الأعلم و كان الميت اعلم يجب البقاء، و ان كان الحى اعلم يجب العدول و الا يكون مخيرا.

و قد تقدم أيضا انه بطرو الموت على المجتهد يسقط آرائه عن درجة الاعتبار و لا يتكون صالحة للاحتجاج من غير فرق فى ذلك بالنسبة إلى سائر المسائل التى افتى بها أو خصوص مسئلة حرمة البقاء فلا بد للعامى بعد موت مقلده ان يرجع الى الحى الواجد

للشرائط فان افتى بجواز البقاء على تقليد الميت فيصح البقاء فى جميع المسائل غير مسئلة حرمة البقاء.

اما صحة البقاء فى سائر المسائل فواضحة، و اما عدم الصحة بالنسبة إلى مسئلة حرمة البقاء فلاستحالة شمول فتوى الحى بجواز البقاء لمسئلة حرمة البقاء.

و ذلك لان البقاء على تقليد اما يكون محرما فى الشريعة، أو يكون جائزا، و لا ثالث لهما.

فان كان محرما فى الشريعة فتكون فتوى الحى بجواز البقاء على تقليد الميت غير حجة فكيف يمكن إثبات حجية فتوى الميت بها، و ان كان البقاء جائزا فيها ففتوى الميت بحرمة البقاء غير حجة.

و المتحصل من ذلك ان فتوى الميت بحرمة البقاء لا يحتمل ان تكون حجة فى الواقع حتى يثبت حجيتها بفتوى الحى فلا يعقل شمول فتوى الحى بالجواز بفتوى الميت بالحرمة و مع عدم شمول فتوى الحى بالجواز لمسئلة حرمة البقاء يتعين ان تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية من دون تزاحم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۷۱

[مسئلة ۲۷- يجب على المكلف العلم باجزاء العبادات]

مسئلة ۲۷- يجب على المكلف العلم باجزاء العبادات و شرائطها، و موانعها، و مقدماتها، و لو لم يعلمها لكن علم إجمالا- ان عمله واجد لجميع الاجزاء و الشرائط، و فاقد للموانع صح (۱) و ان لم يعلمها تفصيلا.

---

(۱) يعنى فى مقام الإحراز و لا ثالث لهما فلا ينافى هذا ما تقدم من الصحة بمجرد تطابق العمل للواقع، أو الطريق المتعين عليه أخذه و ان لم يعلم ذلك تفصيلا أو إجمالا فما علق فى المقام خارج عن مفروض المتن

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۷۲

....

أقول: تقدم فى أوائل الجزء الأول من الكتاب: ان لنا علما إجماليا بوجود أحكام إلزامية فى الشريعة المقدسة، و تلك الأحكام منجزة علينا، و مقتضى ذلك لزوم تحصيل العلم بالفراغ منها، و لا يكاد يحصل ذلك الا بالعلم بإجزاء العبادة، و غيرها من الأمور المعتبرة فيها و لولاه لم يحصل له الأمن من احتمال العقاب، و العقل يلزمه بذلك الوجوب: اما لدفع الضرر المحتمل، أو وجوب شكر المنعم حسبما فصلناه فلاحظ و ليعلم انه بعد تمامية البيان من قبل الشريعة و استقلال العقل بلزوم تعلم اجزاء الواجب من باب المقدمة لامتثال التكليف المنجز، و عدم جريان البرائه العقلية أو النقلية لا يكاد يفرق العقل بين كون التعلم مقدمة علمية لامتثال التكليف المنجز، أو مقدمة وجودية له بحيث لا يمكنه الإتيان بالواجب الا بالتعلم، و ذلك كما فى الجاهل باللغة العربية فإنه لا يتمكن من الإتيان بالقراءة الا بتعلم اللغة، فالتعلم عند ذلك من المقدمات الوجودية.

و ذلك اما إذا كان التعلم و المعرفة مقدمة علمية لامتثال التكليف فلانة لا إشكال فى حكم العقل بلزوم التعلم بعد صيرورة الواجب مطلقا بشرائطه العامة و الخاصة و ذلك واضح.

بل يجب ذلك قبل تحقق الشرط أو الوقت إذا كان المكلف عالما من نفسه عدم التمكن من التعلم بعد الوقت أو بعد تحقق الشرط.

نعم إذا كان بحيث يمكنه التعلم بعد الوقت أو بعد تحقق الشرط فلا يجب التعلم قبلهما، و من هنا لا يتعلم بعض الحجاج واجباتهم فى الحج قبل الاستطاعة بل قبل الاشتغال بالمناسك لإمكان تعلمهم حال إتيانهم المناسك فيحصل لهم بذلك العلم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۷۳

....

بالامتثال.

و حیث ان معرفة الواجب علی نحوین فتارة یکون بالعرفان التفصیلی، و اخری بالعرفان الإجمالی، و غایة ما یقتضیه حکم العقل هو لزوم المعرفة بالأعم من التفصیلی و الإجمالی، و قد تقدم صحة الامتثال الإجمالی مع التمکن من التفصیلی منه خلافا لمن أبطل عمل تارکی طریقی الاجتهاد و التقلید، و قلنا انه لا یعتبر فی العبادة سوی الإتیان بالعمل مضافا الیه تعالی و واضح ان هذا المعنی متحقق فی موارد العمل بالاحتیاط.

فاذا فرض ان المکلف لو لم یحصل له العلم بإجزاء العبادة و شرائطها یتمکن من الاحتیاط و الإتیان بالعمل واجدا لجمیع اجزائه و شرائطه و فاقدا لموانعه علی وجه یقطع بحصول الامتثال فیصح الاکتفاء بذلک و الی ما ما ذکرنا أشار الماتن (قدس) بقوله (و لو لم یعلمها تفصیلا).

و اما إذا لم یتمکن من الاحتیاط اما لضیق الوقت أو لدوران الواجب بین أمرین لا یمکن جمعها فی زمان واحد- کما إذا علم إجمالا بوجوب الوقوف فی زمان معین فی العرفات أو المشعر الحرام- فیجب علیه التعلم قبل وقت الواجب.

هذا إذا کان التعلم و المعرفة مقدمة علمیة لامتثال التکالیف.

و کذا إذا کان مقدمة وجودیة لذات الواجب کما أشرنا فی مسئلة تعلم القراءة فإنه إذا لم یتمکن من الإتیان بالقرائه الا بتعلم اللغة فلا إشکال فی وجوبه بعد دخول وقت الصلاة الواجبة عقلا بل شرعا علی القول بوجوب المقدمة.

و اما قبل وقت الواجب فان علم بعدم التمکن من التعلم بعد الوقت فیجب قبله أیضا لئلا یستلزم ترک الواجب فی وقته مع ان أدلة وجوب التعلم مطلقة غیر مشروطة بدخول وقت الواجب أو تحقق شرطه و یستحق العقاب بترکه من غیر فرق فی ذلک بین کون التعلم واجبا نفسیا أو طریقیا.

اما علی الأول: فواضح ضرورة ان العقل یحکم بلزوم التحفظ علی التکلیف

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۴

....

الفعلی فیجب التعلم نفسا و ان لم تجب الصلاة بعد.

و اما علی الثانی: فکذلک لان العقل کما یستقل بلزوم التحفظ علی التکلیف الفعلی فکذلک یستقل بلزوم التحفظ علی ملاک الحکم الملزم فی وقته لان تفویت ملاک الحکم کتفویت التکلیف قبیح لدی حکم العقل و موجب لاستحقاق العقاب لما ذکرنا غیر مرة ان ملاک الحکم روحه، و ما به قوامه فمعه لا یسوغ له ترک التعلم قبل الوقت أو قبل تحقق الشرط.

و بالجملة مقتضی إطلاق أدلة وجوب التعلم وجوبه سواء کان بعد فعلیة الواجب و تحقق شرطه أو قبل ذلک و لکن کان بحیث یستند ترک الواجب فی ظرفه الی ترک التعلم من غیر فرق فی ذلک بین کون التعلم واجبا نفسیا، أو طریقیا.

و قد تقدم بعض الکلام فیما هو الظاهر من الأدلة فی وجوب التعلم فلاحظ هذا کله إذا علم المکلف ابتلائه بالواجب بعد فعلیته و تحقق شرطه.

و اما من احتمل الابتلاء بذلک قبل ذلک فیجب علیه التعلم، أو یجری فی حقه البراءة بقسمیها أو خصوص العقلی منها؟ وجوه.

و الأوجه: الوجوب و عدم جریان البراءة بقسمیه إذا کان الابتلاء احتمالا عقلائیا و ذلک لما أفید بأنه لا یکاد یفرق العقل بین صورة العلم بالابتلاء فی المستقبل أو احتماله لوحدة الملاک فی الجمیع و هو وجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم الأمن من العقاب علی

مخالفة التکلیف المنجز فی ظرفه بترکه التعلم ان لم نقل بعقاب المتجزی و الا فمعاقب علی کل تقدیر.

و بالجملة کلما وصلت النوبة إلی وظیفة العبد بعد تمامیة وظیفة المولی لا سبیل الی البراءة العقلیة و فی المقام تم نظام الوظیفة من قبل المولی ببیان أحکامه و جعلها فی مورد لو فحص المکلف عنها لظفر بها فاذا لا بد للعبد من القیام بوظیفته فی الخروج عن عهدة التکالیف المتوجهة الیه، و ذلک بالفحص عنها فی مظانه فلا مجال للبراءة العقلیة مع احتمال الابتلاء فی المستقبل، و کذا البراءة الشرعیة فإن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۵

....

مقتضی إطلاق قوله علیه السّلام: رفع ما لا یعلمون شموله للمقام الا انه لا یکاد یقاوم مع ما دل علی وجوب التعلم، و استحقاق العقاب علی مخالفة التکلیف الواقعی إذا کانت مستندة الی ترک التعلم.

فتحصل: انه فیما إذا احتمل المکلف احتمالا عقلائیا ابتلائه بحکم أو أحکام فی المستقبل لا سبیل إلی شیء من البرائتین، فمقتضی إطلاق الأدلة وجوب التعلم مطلقا بعد دخول الوقت و تحقق الشرط أو قبلهما سواء علم بابتلائه بالواجب فی المستقبل أم لا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۷

[مسئلة ۲۸-: یجب تعلم مسائل الشک و السهو بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالبا]

اشارة

مسئلة ۲۸-: یجب تعلم مسائل الشک و السهو بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالبا (۱) نعم لو اطمأن من نفسه انه لا یبتلی بالشک و السهو صح عمله (۲) و ان لم یحصل العلم بأحکامها.

---

(۱) بل یجب تعلم مسائلها و ان لم یکن ابتلائه بها غالبا.

(۲) بل یصح و لو لم یطمئن بعدم الابتلاء بهما فاتفق عدم الابتلاء، أو ابتلی فعمل علی أحد المحتملات رجاء فاتفق مطابقته للوظیفة المقررة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۸

حکم تعلم مسائل الشک و السهو المبتلی بها

أقول: حکی عن شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) فی رسالته العملیة: انه حکم بفسق تارک تعلم مسائل الشک و السهو فیما یبتلی به عامة المکلفین.

و لعل الوجه فی حکمه بفسقه اما لکون التعلم واجبا نفسیا عنده- و قد نسب الیه (قدس): انه یری ان التعلم واجب نفسی تهیئی- أو لحرمة التجری بداهة ان تارک التعلم لا یطمأن من نفسه الخروج عن عهدة التکلیف بالصلاة مثلا مع مالها من أحکام الشک و السهو مع العلم إجمالا بابتلائه بها عادة.

فمن ترک التعلم یکون متجریا و متهتکا لأمر المولی بترک تعلمه، و ان لم یطرء علیه الشک و السهو لما تقرر فی محله ان من أقدم

علی المعصیة یحکم بفسقه و ان لم یصادف الواقع.

و لکن أشرنا فیما تقدم ان وجوب التعلم طریقی لا- یترتب علی مخالفته غیر ما یترتب علی نفس التکالیف المقررة، و قد عرفت فی المسئلة المتقدمة ما هو الملاک، فی تعلم مسائل الشک و السهو و ان حکم العقل بدفع الضرر المحتمل أو شکر المنعم یقضی بالخروج عن عهدة التکلیف المتعلق بالصلاة.

و لا- یخفی ان وجوب التعلم بعنوان المقدمیة لإحراز صحة الصلاة- علی القول بحرمة قطع الصلاة عمدا کما هو المعروف بینهم- واضح لان الخروج عن التکلیف بها یتوقف علی تعلم مسائل الشک و السهو لعدم تمکنه من قطع الصلاة و استینافها، و لا یجوز له البقاء علی أحد طرفی الشک و إتمامها مع الإعادة لاحتمال ان یکون المتعین فی حقه هو البناء علی الطرف الأخر و قد قطعها بالبناء علی عکس ذلک.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۹

....

و بالجملة یحتمل ان یکون ما اتی به ناقصا عن الواجب، أو زائدا علیه و یکون مع الإتیان به قد نقص عن صلاته أو زاد فیها متعمدا و هو موجب للبطلان.

و اما علی جواز قطع الصلاة کما ذهب الیه بعض فمقتضی ما تقدم من صحة الامتثال الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی عدم وجوب تعلم مسائل الشک و السهو، ضرورة أنه یمکنه الامتثال الإجمالی، و الاحتیاط بالبناء علی أحد طرفی الشک ثم یأتی بها علی الطرف الأخر، أو یقطع صلاته و یستأنفها من الابتداء.

نعم فی بعض الموارد یتعین علیه التعلم و ذلک فیما إذا لم یمکنه الاحتیاط لضیق الوقت و غیره.

ثم ان وجه تقیید الماتن (قدس) وجوب التعلم بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالبا لعله لاستصحاب عدم الابتلاء بها فی الأزمنة المستقبلة فینتج عدم وجوب تعلم المسائل المذکورة علیه.

و لکن: یمکن ان یقال بوجوب تعلم المسائل و لو لم نقل بجریان الاستصحاب المذکور بلحاظ اختصاص جریان الاستصحاب فی الأمور الماضیة، لدلالة الأخبار الدالة علی وجوب التعلم- وجوبا طریقیا- ففی کل مورد استند ترک الواجب الی ترک التعلم فیستحق العقاب بذلک علی ترک الواجب فلا مناص من الحکم بوجوب تعلم مسائل الشک و السهو حتی مع احتمال الابتلاء.

فظهران تقیید وجوب التعلم بصورة الابتلاء کما فی المتن کأنه غیر وجیه.

فتحصل: انه یجب تعلم مسائل الشک و السهو اما لدفع الضرر المحتمل و ذلک فی موارد العلم الإجمالی بالابتلاء، أو لإطلاقات أدلة وجوب تعلم مسائلهما لوجوبه فی صورة العلم الإجمالی بالابتلاء أو احتمال الابتلاء.

حکم طرو ما لم یبتلی بالشک و السهو

بقی الکلام فی قوله (قدس): نعم لو اطمأن من نفسه انه لا یبتلی بالشک، و السهو صح عمله و ان لم یحصل العلم بأحکامها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۰

....

و لا یخفی ما فیه لان وجوب التعلم و استحقاق العقاب علی ترک الواجب فی أدائه مستندا الی ترک التعلم لا یستلزم ان تکون صحة العمل المأتی به مشروطه بصورة الاطمئنان ضرورة أنه فی صورة عدم الاطمئنان إذا اتی بالعمل فاتفق عدم الابتلاء بمسائل الشک و

السهو إذا ابتلى بهما فعمل على أحد الاحتمالات فاتفق كونه مطابقا للواقع، أو للحجة يكون صحيحا لما عرفت من الاجتزاء عقلا بالعمل المعلوم كونه مطابقا للواقع أو قامت الحجة على ذلك.

فتحصل: أن الاطمئنان بعدم الابتلاء لا اثر له فى الصحة كما تقدم نعم له أثر فى نفى العقاب فتدبر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۸۱

[مسئلة ۲۹- كما يجب التقليد فى الواجبات و المحرمات]

اشارة

مسئلة ۲۹- كما يجب التقليد فى الواجبات و المحرمات (۱) يجب فى المستحبات و المكروهات و المباحات (۲) بل يجب تعلم حكم كل فعل (۳) يصدر منه سواء كان من العبادات، أو المعاملات (۴) أو العاديات.

---

(۱) فى غير الضروريات، و اليقينيات منهما.

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۱۸۱

(۲) يعنى فى الحكم بكونه مستحبا، أو مكروها، أو مباحا فالادعية و الأوراد المنقولة فى كتب الأدعية المتداولة، إذا لم يعلم باستحبابها فلا بد لغير المجتهد التقليد فى الحكم بالاستحباب، و الا يلزم التشريع المحرم.

نعم لا بأس بالإتيان بها برجاء المطلوبية.

(۳) وجوب تقليد حكم ما يصدر منه بعد العلم بعدم وجوبه، و حرمته غير ظاهر كما سيجىء منه (قدس) فى المسئلة الاتية.

(۴) بالمعنى الشامل للسياسيات.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۸۲

لزوم التقليد فى كل فعل يصدر من المكلف

أقول: لا بد للعامى و من لم يبلغ رتبة الاجتهاد فى غير الضروريات و اليقينيات فى الحكم بوجوب شىء أو حرمته أو استحبابه، أو كراهته، أو إباحته من الاستناد إلى الحجة و هى ليست الا فتوى مقلده و مرجع فتواه و الا يكون تخرصا بلغيب بل يكون تشريعا محرما.

و مقتضى العلم الإجمالى بوجود تكاليف إلزامية فى الشريعة هو لزوم الاستناد إلى الحجة فى فعل ما يحتمل حرمته و ترك ما يحتمل وجوبه دفعا للضرر المحتمل فلا يجوز له العمل فى الصورة الاولى و لا الترك فى الصورة الثانية إلا بالتقليد و الاستناد الى فتوى من يكون حجة فى حقه.

و كذا يجب عليه الاستناد إلى الحجة و فتوى مقلده فى ترك ما يحتمل شرطية شىء فى المعاملة أو فعل ما يحتمل مانعيته.

فاذا علم بعدم حكم إلزامى فى البين كما إذا دار أمر فعل بين الاستحباب و و الإباحة، و الكراهة و لم يحتمل الوجوب أو الحرمة فلا

یجب التقلید الأمن جهة التشریع و بالجملة إذا احتمل ان یکون ما هو المستحب واجبا واقعا، أو ما هو المکروه أو المباح حراما کذلک فلا- بد له من تحصیل المؤمن علی ترک ما یحتمل وجوبه أو ارتکاب ما یحتمل حرمته، و واضح انه لا- مؤمن لمن لم یبلغ مرتبة الاجتهاد عند ذلک الا بالتقلید.

و اما إذا جزم بجواز فعل و ان لم یعلم کونه مباحا أو مستحبا، أو مکروها

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۳

....

فلا- یلزمه التقلید إلا- إذا أراد الإتیان به بعنوان الاستحباب، أو الکراهة، أو الإباحة فیجب علیه التقلید و الا- یکون الإتیان به بذلک العنوان من التشریع المحرم.

نعم إذا احتمل الوجوب، و حکما من الأحکام غیر الإلزامیة- کما إذا احتمل استحبابه، أو إباحته، أو کراهته- مع القطع بعدم الحرمة فحیث انه یمکنه الاحتیاط و إتیان العمل برجاء الوجوب فلا یتعین علیه التقلید فی مقام العمل.

کما انه لو احتمل الحرمة و شیئا من الأحکام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب فحیث انه یتمکن من الاحتیاط لا یتعین علیه التقلید فی مقام العمل.

نعم فیما إذا احتمل وجوب شیء أو حرمته، أو إباحته، أو هما و کراهته، أو استحبابه فحیث لا یکون المورد قابلًا للاحتیاط یتعین علیه التقلید.

فعلی هذا الأدعیة و الأوراد المنقولة فی کتب الأدعیة المتداولة بین العباد ان علم کونها مستحبة یجوز ان یأتی بها بعنوان کونها مستحبة مستندة الیه تعالی و الا فلا بد من التقلید فیها ممن یصح تقلیده و الا یکون من التشریع المحرم نعم لا بأس بالإتیان بها رجاء کما لا یخفی تدبر و اغتنم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۵

[مسئلة ۳۰- إذا علم ان الشیء الفلانی لیس حراما]

مسئلة ۳۰- إذا علم ان الشیء الفلانی لیس حراما و لم یعلم انه واجب أو مباح، أو مستحب، أو مکروه یجوز له ان یأتی به لاحتمال کونه مطلوبا و رجاء الثواب، و إذا علم انه لیس بواجب و لم یعلم انه حرام أو مکروه أو مباح له ان یترکها لاحتمال کونه مبغوضا

[مسئلة ۳۱- إذا تبدل رأی المجتهد]

اشارة

مسئلة ۳۱- إذا تبدل رأی المجتهد لا یجوز للمقلد البناء علی رأیه الأول. (۱)

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۶

....

---

(۱) أقول: یظهر الحال فی مسئلة الثلاثین مما ذکرناه فی المسئلة المتقدمة علیها فلا نحتاج إلی الإعادة أو ما یقرب منها فلاحظ.

وظیفة العامی بعد تبدل رأی مجتهده

و اما ما یتعلق بمسئلة ۳۱ فنقول الکلام فی تبدل رأی المجتهد تارة بالنسبة إلی وظیفة العامی بعد تبدل رأی مجتهده بالنسبة الی ما اتی به علی رأیه السابق من حیث الإعادة أو القضاء الی غیر ذلک.

و اخری بالنسبة إلی وظیفته بالنسبة الی ما یأتی به فی مستقبل الأمر.

سیأتی الکلام فی الجهة الاولی فی ذیل المسئلة الثالثة و الخمسین.

و اما وظیفته فی الجهة الأخری فواضح انه لا یجوز البقاء علی رأیه السابق بعد انکشاف خطأ رأیه الأول بالرأی الثانی علی خلافه فلا تشمله أدلة الحجیة بقاءا.

و بالجملة بعد عدم بقاء الرأی السابق و انکشاف الخلاف لا یصلح للاحتجاج لوضوح اختصاص دلیل رجوع الجاهل الی العالم بصورة عدم اعترافه بخطائه للواقع.

و بعبارة أوضح بعد تبدل رأی المجتهد یسقط رأیه عن الحجیة و لا یصلح للاستناد الیه لا لنفسه و لا لمقلده، و رأیه السابق و ان لم یثبت خطائه للواقع للمقلد کما لم یثبت لدیه موافقة رأیه اللاحق له الا انه لا یری حجیة لرأیه السابق و هو واضح.

فاذا یکون رأیه السابق المتبدل، نظیر ما إذا أخبر العادل بخبر ثم بعد ذلک قال انی أخطأت فی إخباری فکما لا شبهة فی عدم شمول دلیل حجیة خبر الواحد لخبره فکذلک لا تشمل أدلة حجیة الفتوی لفتواه السابقة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۷

[مسئلة ۳۲- إذا عدل المجتهد عن الفتوی الی التوقف و التردد]

اشارة

مسئلة ۳۲- إذا عدل المجتهد عن الفتوی الی التوقف و التردد یجب علی المقلد الاحتیاط، و العدول إلی الأعلم (۱) بعد ذلک المجتهد.

---

(۱) و قد أشرنا فی المسئلة الرابعة عشر تعین الاحتیاط فی بعض صور المسئلة کما انه یظهر مما علقنا علی المسئلة الثانیة عشر عدم تعین المراجعة إلی الأعلم بعد ذلک المجتهد إلا فی بعض الموارد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۸

وظیفة المقلد عند تبدل رأی مجتهده الی التوقف

أقول: قد أشرنا فی ذیل المسئلة الرابعة عشر تعین الاحتیاط فی بعض صور المسئلة، کما انه یظهر مما علقناه علی المسئلة الثانیة عشر عدم تعین المراجعة إلی الأعلم عند ذلک إلا فی بعض الموارد.

و لا یخفی ان هذه المسئلة مع المسئلة المتقدمة ترتضعان من ثدی واحد، لاعتراف المجتهد بخطاء فتواه السابقة، و انما تفترقان فی انه فی المسئلة السابقة بعد تبدل رأیه یعترف بمخالفة رأیه السابق للواقع بالفتوی الثانیة، و اما فی هذه المسئلة و ان کان یعترف بخطاء المستند الا انه لا یعترف بمخالفة الواقع لفرض توقفه فی المسئلة و ذلک واضح، فیظهر حال هذه المسئلة مما ذکرناه فی المسئلة المتقدمة فلاحظ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۹

[مسئلة ۳۳- إذا كان هناک مجتهدان متساویان فی العلم]

اشارة

مسئلة ۳۳- إذا كان هناک مجتهـدان متساویان فی العلم كان للمقلـد تقلید أیهما شاء (۱) و یجوز التبعیض فی المسائل (۲) و إذا كان أحدهما أرجح من الأخر (۳) فی العدالة أو الورع أو نحو ذلک فالأولی بل الأحوط اختیاره.

---

(۱) تقدم الكلام فیه فی المسئلة الثالثة عشر.

(۲) و لا یخفی ان التبعیض بعـد القول بالتخییر انما هو إذا لم یسـتلزم التبعیض فی العمل الواحد، أو العملین المرتبطین بطلان عمله فی نظر كلاـ المجتهـدین، و الاـ فلا یجوز، كما فی مثل ما إذا أفتی أحـدهما بوجوب السورة فی الصـلاة، و كفایـة التسبیحات الأربعـة مرة واحدة، و افتی الأخر بعدم وجوب السورة، و اعتبار التسبیحات ثلاث مرات، فصلی المقلد بلا سورة مع الاكتفاء بالتسبیحات مرة واحدة فهذه الصلاة باطلة فی نظر كلا المجتهدین.

(۳) مر الكلام فیه فی ذیل المسئلة الثالثة عشر، و لا یخفی ان ما اختاره (قدس) هنا و ما افاده هناک نحو تخالف.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۰

حكم صور تقلید المجتهدین المتساویین فی الفضیلة

اشارة

أقول: تقدم شـقص وافر حول المسـئلة ذیل المسئلة الثالثة عشر لا بأس بالإشارة هنا الی المتحصل منه فنقول: المجتهدان المتساویان فی الفضـیلة اما یتوافقان فی الفتوی أو یختلفان فیها سواء وافقت أحـدهما للاحتیاط المطلق دون الأخری أو كلتاهما موافقتان للاحتیاط أو مخالفتان له.

ثم ان التبعیض فی المسائل تارة یكون فی أول الأمر- بمعنی انه بعـد ما كان مخیرا فی تقلیـد أیهما شاء قبل ان یقلد واحدا منهما- بین ان یكون مقلـدا لواحـد منهما فی العبادات و للآخر فی المعاملات، و اخری عند الأخذ بآراء أحدهما فی العبادات و العمل بها لم یكن المعاملات مثلا محل ابتلائه ثم صارت محل ابتلائه، و ثالثة فی المسـئلة الواحدة- بأن قلد أحدهما فیها تارة و قلد الأخر أخری- أو فی المسئلتین المرتبطتین.

ثم انه علی القول بالتخییر فی المتساویین فی الفضیلة ففی صورة الرجحان لأحدهما هل یتعین الأخذ بفتواه، أولا لكنه حسن، أو یفصل بین المرجحات فكل ما یكون مثل الأورعیة فی الفتوی یتعین الأخذ به، و اما غیره فالأخذ به حسن فالبحث یقع فی جهات.

الجهة الأولی حكم صورة توافق المجتهدین فی الفتوی

یجوز تقلیدهما معا كما یجوز تقلید أحدهما بعینه- ای یجوز الاستناد إلیهما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۱

....

كما يجوز الاستناد إلى أحدهما- سواء كانت فتواهما موافقتين للاحتياط أو مخالفتين له- لإطلاق الأدلة و ذلک واضح، و فی الحقيقة تكون فتواهما كخبرين موافقی المضمون فی مورد فكما يصح الاستناد إلى أحدهما يصح الاستناد إليهما.

و اما إذا اختلفا من حيث الفتوى فحيث قلنا ان الأصل الاولى و القاعدة الأولية فی تعارض الخبرين هو الحكم بتساقطهما و لكن بملاحظة اخبار العلاجية و التسالم بين الأصحاب هو الحكم بالتخيير بين المتعارضين و بعد إلحاق الفتوى بالخبر للتسالم المذكور يثبت التخيير فی الأخذ بأيهما شاء، و لم يفرقوا فی التخيير فی ذلک بين موافقة أحدهما للاحتياط المطلق دون الأخر أو عدمها.

و ان شئت قلت كما أفيد: لا مجال لإنكار شمول إطلاقات أدلة التقليد للمتعارضين اقتضاء و الا لم يبق تحت إطلاقاتها الا أفراد نادرة لا- ينبغی ان تكون هذه الإطلاقات مسوقة لها، فيكون شمول إطلاقات أدلة التقليد لهما نظير إطلاق أدلة حجية خبر الواحد، فان الخبرين المتعارضين مشمولان فی حد أنفسهما لأدلة حجية الخبر اقتضاء لا فعلا و لكن يرفع تعارضهما المانع عن فعلية الشمول بالأخبار العلاجية فكذلک هنا إطلاق أدلة حجية الفتوى يشمل الفتواين المتعارضتين اقتضاء و بضميمة الإجماع و التسالم على التخيير يحكم بالحجة الفعلية لهما على نحو التخيير.

الجهة الثانية حكم التبعيض فی المسائل فی الأخذ بأيهما شاء

لا يخفى انه عند عدم العلم بمخالفة المجتهدين فی الفتوى يجوز للمقلد التبعيض فی المسائل بأن يقلد أحدهما فی مسئلة و الأخر فی مسئلة اخرى فيستند فی مسئلة بفتوى مجتهد، و فی أخرى بفتوى مجتهد أخر، بل يجوز التبعيض فی التقليد فی اجزاء عمل واحد، و شرائطه- بأن يقلد أحدهما فی عدم وجوب السورة فی الصلاة مثلا، و يقلد الأخر فی الاكتفاء بالتسبيحات الأربعة مرة واحدة- و هكذا.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۲

....

و السر فی ذلک هو ان فتوى كلا المجتهدين حجة معتبرة فله ان يستند فی اعماله إلى أيهما شاء.

و اما عند العلم بمخالفتهما فی الفتوى تفصيلا، أو إجمالا- فيما يعم به البلوى فبعد ما عرفت شمول إطلاق دليل التخيير للفتويين المتعارضتين فان كان التبعيض فی المسائل فی أول الأمر بمعنى انه بعد ما كان مخيرا فی تقليد أيهما شاء فقلد أحدهما فی باب العبادات و فی عرضه قلد الأخر فی باب المعاملات فالظاهر انه لا مانع منه إذا المفروض حجية رأيهما له فی عرض واحد و اما إذا كان التبعيض بعد الأخذ بفتوى أحدهما فی العبادات مثلا و العمل بها و لم تكن المعاملات عند ذلک محل ابتلائه، ثم صارت محل ابتلائه فربما يشكل التبعيض فی مثل ذلک بتوهم ان جواز التبعيض فيه مبنى على كون التخيير استمراريا- و هو فی حيز المنع- لأنه وظيفة من ليس له حجة و من كان متحيرا فبعد الأخذ بفتوى أحدهما خرج عن التحير فلا- معنى لدعوى التخيير الاستمرارى، و لا- مجال لاستصحاب التخيير أيضا لانتفاء موضوعه.

و بالجملة كما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدس) موضوع التخيير فی الخبرين المتعارضين هو المتحير و لا تحير بعد اختيار أحد الخبرين فلا استصحاب لارتفاع موضوعه.

و لكن فيه: ان مقتضى القاعدة بعد شمول إطلاق دليل التخيير لصورة العلم بالمخالفة هو جواز التبعيض فی الفرض لان موضوع التخيير هو من قامت عنده الخبران أو الفتويان المتعارضتان و هو بعد الاستناد بأحدهما باق.

و بالجملة مقتضى إطلاق دليل التخيير من حيث الزمان استمرارية التخيير فإنه كما يقتضى ثبوت التخيير فی الزمان الأول يقتضى التخيير فی الزمان الثانی بلا فرق بين الزمانين.

و لقد أجاد المحقق الخراسانی (قدس) حيث قال: «ان قضية الاستصحاب

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۳

....

لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضا كون التخيير استمراريا.

و توهم ان المتحير كان محكوما بالتخيير، و لا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله و بمعنى أخر لم يقع فى خطاب موضوعا للتخيير أصلا كما لا يخفى «۱».

و قال العلامة المشكينى (ره) فى التعليقة بأنه لو كان المراد من المتحير هو من قام عنده المتعارضان فهو محفوظ، و ان كان المراد المتحير فى الحكم الواقعى ففيه:

أولا: منع كونه موضوعا فى أدلة التخيير.

و ثانيا: انه باق بعد الاختيار أيضا و ان كان المتحير فى الوظيفة الظاهرية ففيه.

أولا: منع كونه موضوعا.

و ثانيا: منع كونه قادحا فى الاستصحاب بعد كون مبناه على العرف لأعلى لسان الدليل، و لأعلى الدقة و انما يقدح فى الإطلاق.

و ثالثا: انه موجود بالنسبة إلى الواقعة البعدية كما لا يخفى» «۲».

و اما التبعيض فى مسئلة واحدة أو فى مسئلتين مرتبطتين فاذا استلزم بطلان عمله فى نظر كلا المجتهدين فلا يجوز ذلك كما إذا أفتى أحدهما بوجوب السورة فى الصلاة و كفاية التسبيحات الأربع مرة واحدة فى الركعتين الأخيرتين و افتى الأخر بعكس ذلك فأفتى بعدم وجوب السورة و اعتبار التسبيحات ثلاث مرات فصلى المقلد بلا سورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة من التسبيحات فهذه الصلاة باطلة فى نظر كلا المجتهدين.

و بالجملة كما أفيد: «لا يتمكن من التبعيض فى التقليد بالنسبة إلى مركب واحد بان يقلد أحدهما فى بعض اجزائه أو شرائطه و يقلد الأخر فى بعض أخر كما فى

---

(۱) كفاية الأصول و هامشها ج ۲/ ۳۹۷

(۲) كفاية الأصول و هامشها ج ۲/ ۳۹۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۴

....

المثال المفروض.

و الوجه فى ذلك ان صحة كل جزء من الاجزاء الارتباطية مقيدة بما إذا اتى بالجزء الأخر صحيحا فمع بطلان جزء من الاجزاء الارتباطية تبطل الاجزاء بأسرها.

و ان شئت قلت كما أفيد: ان صحة الارتباطية ارتباطية فاذا اتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة فى التسبيحات الأربع و احتمل بعد ذلك بطلان ما اتى به لعلمه بأنه خالف أحد المجتهدين فى عدم إتيانه بالسورة كما خالف الأخر فى اكتفائه بالمرة الواحدة فى التسبيحات فلا محالة يشك فى صحة صلاته و فسادها فلا مناص من ان يحرز صحتها و يستند فى عدم إعادتها إلى الحجة المعتبرة لان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة و بقاء ذمته مشتغلة بالمأموربه، و لا مجتهد يفتى بصحتها لبطلانها عند كليهما و ان

كان مختلفين فى مستند الحكم بالبطلان لاستناده عند أحدهما إلى ترك السورة متعمدا و يراه الأخر مستندا الى تركه التسبيحات ثلاثا و مع بطلانها عند كلا المجتهدين و عدم افتائهما بصحة الصلاة لا بد للمكلف من إعادتها و هو معنى بطلانها» «۱».

الجهة الثالثة فى انه على القول بالتخيير فى المتساويين فى الفضيلة إذا كان لأحدهما مزية هل يتعين الأخذ بفتواه أم لا؟

قد تقدم عدم وجوب تقليد الأعلم مع عدم العلم بالمخالفة فى الفتوى بينه و بين غير الأعلم بل يجوز عند ذلك تقليد أيهما شاء فما ظنك فى صورة تساويهما فى الفضيلة.

و السر فى ذلك هو ان بناء العقلاء غير المردوع عنه على مراجعة أحد المجتهدين

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۳۰۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۵

....

المتساويين فى الفضيلة و لا يقدمون أحدهما على الأخر بمجرد كونه أورع بعد اشتمال كل منهما على ما هو الملاك فى رجوع الجاهل الى العالم عندهم بل مقتضى الأدلة اللفظية من الآيات و الاخبار ذلك و لا موجب لتقييدها بالاورعية.

و اما مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى فاختلفت فتوى الماتن (قدس) فى ذلك فأفتى فى ذيل المسئلة الثالثة عشر باختيار الأورع، و قال هنا: ان الاولى بل الأحوط اختياره.

و قد تقدم ان ما يستدل لترجيح الأورعية أمران:

أحدهما: مقبولة عمر بن حنظلة و غيرها من الروايات المشتملة على الترجيح بالاورعية فى باب القضاء بدعوى دلالتها على ان اللازم عند المعارضة هو الأخذ بما يقوله أورعهما.

و الثانى: الإجماع على انه عند دوران الأمر فى الحجة بين التعيين و التخيير يجب الأخذ بما يحتمل تعينه للقطع بحجيته و الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدمها فاذا كان أحدهما أورع فحيث يحتمل تعيين الأخذ بفتواه فيجب الأخذ به.

و لكن نوقش الاستدلال بالمقبولة و غيرها بأنها واردة فى مورد القضاء و المرجح فى باب القضاء لا يلزم ان يكون مرجحا فى باب التقليد، و التسرية نحو قياس بل قياس نفسه كما نوقش الاستدلال بالإجماع بعدم ثبوته.

و فيه انه يدفع الأول بما يدعى ان كل ما ثبت فى باب القضاء يثبت فى باب الفتوى فتدبر.

و يدفع الثانى بثبوت الإجماع فى كل ما دار الامر بين التعيين و التخيير بل العقل يحكم بذلك.

فاذا كلما شككنا فى مدخلية شيء فى الحجية فلا بد من دخالته فيها.

و لكن الذى يسهل الخطب أن الأورعية ليست كذلك لأنه لا مدخلية لها فى حجية الفتوى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۶

....

نعم الأورعية إذا كانت من حيث الفتوى فلا بد من الحكم به فالأقوى التفصيل بين الأورعية حيث الفتوى و بين الأورعية فى مقام العمل.

الا ان يقال ان الأورعية فى مقام العمل غالبا ملازم للاورعية فى مقام الفتوى فالأحوط الأخذ بما هو الأورع مطلقا و اللّه العالم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۱۹۷

[مسئلة ۳۴- إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم]

اشارة

مسئلة ۳۴- إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد اعلم من ذلك المجتهد فالأحوط (۱) العدول الى ذلك الأعلم، و ان قال الأول بعدم جوازه.

---

(۱) بل الأقوى مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى ان كانت فتوى الأعلم وجوب العدول، و ان كانت فتواه حرمة العدول فلا يجوز له العدول.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۱۹۸

حكم من أفتى بحرمة العدول ثم وجد من هو اعلم منه

أقول: تقدم منا شقص من الكلام حول مسئلة العدول ذيل مسئلتى العاشرة و الحادية عشر فلاحظ.

ربما يستظهر من المتن انه بصدد بيان ان المكلف إذا قلد مجتهدا يفتى بحرمة العدول مطلقا حتى إلى الأعلم فى نفس مسئلة حرمة العدول، و تصويره على مبنى الماتن (قدس) فى معنى التقليد واضح حيث انه يرى ان التقليد عبارة عن الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين، و ان لم يعمل بعد فالالتزام بالعمل بما فيه يكفى عنه فى تحقق التقليد فالمعنى ان من قلد و التزم بالعمل بفتاوى مجتهد يرى حرمة العدول مطلقا فهو مقلد إياه فى نفس المسئلة.

و لكن الظاهر انه (قدس) بصدد بيان انه إذا كان مجتهد يفتى بحرمة العدول و لم يكن فيه تعرض للتقليد فى نفس مسئلة حرمة العدول فالمكلف حيث كان وظيفته تقليد المجتهد الجامع للشرائط فكما يجب تقليده فى سائر اعماله و شئونه فكذلك فى نفس مسئلة حرمة العدول، و معنى تقليده فيها هو عدم جواز العدول عنه الى غيره ما دام يكون المجتهد واجدا للشرائط فاعتبار فتاويه و من جملتها- فتواه بحرمة العدول- رهين حجية فتواه.

و حيث ان الماتن (قدس) لم يفتى بلزوم تقليده الأعلم بل احتاط فيه و لا فرق فى ذلك عنده حدوثا و بقاءا فبعد مضى برهة من الزمان من تقليد المجتهد الكذائى إذا وجد من هو اعلم منه فحيث ان وظيفته تقليد الأعلم و لو استدامة فيحتاط بالمراجعة إلى الأعلم لعدم حجية فتوى الأول عند وجدان الأعلم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۱۹۹

....

و اما على ما استظهرناه من لزوم تقليد الأعلم فى صورة العلم بالمخالفة فيجب عليه العدول إلى الأعلم.

و السر فى ذلك كما أشرنا غير مرة هو استقلال عقل العامى فى كل ما دار الأمر عنده بين التعيين و التخيير فى مقام الاحتجاج بالأخذ بالتعيين فهذا الارتكاز منه يدعوه الى لزوم دق باب الأعلم و العمل بفتياه فما دام يرى العامى لزوم تقليد الأعلم ابتداء و استدامة يجب عليه العدول فى المفروض، فكما لا يجوز تقليد غير الأعلم القائل بحرمة العدول ابتداء فكذلك لا يجوز البقاء عليه عند وجدان من هو

اعلم منه.

نعم لو تردد العامی فی لزوم تقلیـد الأعلم بقاءا- بان احتمل تعین البقاء- بحیث احتمل الفرق بین تقلیـد الأعلم ابتداء و العدول الیه من غیر الأعلم فیـدور الأمر عنده بین تعینین لأنه فی المفروض کما یحتمل تعین الرجوع الی الأعلم یحتمل تعین البقاء علی المجتهد الأول فالواجب علیه الاستناد الی کلا المجتهدین مع موافقتهما فی الفتوی و العمل بأحوط القولین مع مخالفتهما فیها لاستقلال عقله بان فی الاحتیاط أمنا من العقاب علی کل حال.

فتحصل ان الأقوی هو العدول إلی الأعلم مع العلم بالمخالفة و لکن المتردد لا مناص له الا الأخذ بأحوط القولین.

هذا إذا کانت فتوی الأعلم وجوب العدول.

و اما إذا کانت فتواه عـدم جواز العدول فلا یجوز العدول من الأول بل یجب علی العامی البقاء علی تقلیده بمقتضـی فتوی الأعلم و لا بد من مراعاتها سعة و ضـیقا فقد یعتبر الأعلم فی حرمة العدول: العمل بالفتوی، و قد یعتبر فیها التعلم، و قد یکتفی فیها مجرد الالتزام، فالعبرة بفتواه سعة و ضیقا لا بفتوی غیر الأعلم.

هذا ما یقتضیه الاعتبار فی المسئلة، و اما ما أفاده العلامة الحکیم (قدس) فغیر ظاهر کما ان تشقیقه للمسئلة صورتین کأنه لا یثمر ثمرة و لا یغنی من جوع فلاحظ «۱»

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۱

[مسئلة ۳۵- إذا قلد شخصا بتخیل انه زید فبان عمرا]

اشارة

مسئلة ۳۵- إذا قلد شخصا بتخیل انه زید فبان عمرا، فان کانا متساویین فی الفضیلة، و لم یکن علی وجه التقید صح (۱) و الا فمشکل.

---

(۱) فی صورة عـدم العلم بالمخالفة و لو إجمالا، و ان کان علی وجه التقیید، بل یصح فی صورة العلم بالمخالفة، و لکن إذا کان عمله مطابقا لأحوط القولین، أو تبین کون المبان اعلم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۲

حکم من قلد شخصا ثم تبین خلافه

أقول: اختلف انظار الأصحاب فی المسئلة فمنهم من یری صحة التقلیـد و ان کـان علی وجه التقییـد، و منهم من فصـل بین صورتی التقییـد و عـدمه فیری انه فی صورة التقییـد کمن لم یقلـد، و بعضـهم کالماتن (قدس) أشکل فی صورة التقیید، و منهم من یری عدم الإشکال فی عمله إذا ظهر اعلمیة عمرو مطلقا و ان کان علی وجه التقیید.

و یظهر من العلامة الحکیم (قدس) الإشکال فی فرض التقیید ان کان التقلید هو العمل و قد کان المجتهدان متفقین فی الفتوی نعم مع الاختلاف فیها، أو القول بان التقلید هو الالتزام یکون الفرض ظاهرا «۱».

و لعل وجه الاشکال کما أفیـد هو ان العمل عنـد ذلک یکون مطابقا لفتوی کلیهما و لا اثر للتقییـد فی حقیقـة التقلید علی هذا المبنی

فيكون تقليد عمرو بعينه تقليدا لزيد.

و لكنه: يندفع بان التقليد على المبنى ليس مجرد العمل بل العمل عن استناد الى فتوى المجتهد و الاستناد فعل اختيارى قائم بالنفس فان كان للتقليد أثر فى المقام فلا فرق فيه بين ان يكون التقليد هو العمل، أو الالتزام و بين ان يتفقا فى الفتوى أو يختلفا فيها و ان لم يكن له اثر- كما هو الصحيح- فكذلك على جميع التقادير اه «۲».

---

(۱) مستمسك العروة الوثقى ج/ ۴۶

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۰۳

....

و ليعلم ان معنى تقليد شخص على نحو التقييد معناه انه لا يريد كما فى المثال الا تقليد زيد بخصوصه و لا يقصد تقليد عمرو بوجه، كما ان معنى تقليده على نحو الداعى هو انه إذا كان بحيث لو علم ان من قلده عمرو كان يقلده أيضا و لكن تخيل انه زيد.

و لاـ يخفى ان تحقق العناوين على ضربين فتارة لا يكاد يتحقق العنوان و المأمور به فى الخارج الا بقصده فلو قصد الخلاف يكون مخلا بتحقق العنوان كعنوان الأدائية و القضائية فمن صلى أداء بتخيل دخول الوقت بحيث لو كان عالما بعدم دخول الوقت لما صلاها أو صلاها قضا فاذا انكشف وقوع الصلاة قبل الوقت بطلت صلاته لان الميز بين الصلاتين- الأدائية و القضائية- بالقصد فما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع.

و اخرى لا يكون قصد الخلاف مخلا بتحقق المأمور به كما إذا صلى صلاة الظهر فى ساعة معينة من يوم بقيد انه يوم الجمعة بحيث لو لم يكن يوم الجمعة لم يصلى فى تلك الساعة فلا يوجب انكشاف الخلاف بطلان الصلاة إذا لا يعتبر فى حد المأمور به سوى تحقق عنوان الظهر مستندا اليه تعالى، المفروض تحققه.

و التقليد من قبيل الثانى لأن تحقق عنوان التقليد هو الاستناد الى فتوى المجتهد فى مقام العمل و اما قصد انه زيد فلا دخل له فى تحققه انما هو فى أمر خارج عن ذلك.

ففى صورة تساوى زيد و عمرو فى الفضيلة حيث تكون فتوى كل منهما حجة فى حقه فبأيهما استند فى مقام العمل يكفى فى تحقق عنوان التقليد فيكون التقييد فى أمر خارج عن تحقق العنوان.

نعم إذا كان تقليده عمرو بتخيل انه زيد مع العلم باعلمية زيد و العلم بمخالفتهما من حيث الفتوى تفصيلا أو إجمالا فلا يكون تقليده صحيحا و ان كان بنحو الداعى لعدم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۰۴

....

حجية قول عمرو فى هذا الحال و يكون كمن لم يقلد.

فالحقيق: التفصيل بين كون زيد اعلم من عمرو مع بمخالفتهما من حيث الفتوى تفصيلا أو إجمالا و بين تساويه معه فى الفضيلة ففى صورة الثانى يصح و ان كان على وجه التقييد و لا يصح فى الصورة الاولى و ان كان على وجه الداعى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۰۵

[مسئلة ۳۶- فتوى المجتهد يعلم بأمور]

اشارة

مسئلة ۳۶- فتوی المجتهد یعلم (۱) بأمور (۲) الأول ان یسمع منه شفاها الثانی ان یخبر بها عدلان. الثالث إخبار عدل واحد بل یکفی إخبار شخص موثق یوجب قوله الاطمئنان (۳) و ان لم یکن عادلا الرابع الوجدان فی رسالته (۴) و لا بد و ان تکون مأمونة من الغلط.

---

(۱) ای یثبت

(۲) و من طرق ثبوتها العلم، أو الاطمئنان الحاصل من إخبار جماعة و ان لم یکونوا عدولا، و لا ثقاة، أو غیره.

(۳) بل تثبت و ان لم یوجب إخبار الثقة الاطمئنان کما انه تثبت بالاطمینان و ان لم یکن حاصلا من إخبار الثقة.

(۴) المؤلفة من شخص نفسه، أو غیره لکن لاحظها المجتهد و أمضاها أو کان المؤلف ثقة مأمونا و ان لم یلاحظها المجتهد و لم یمضها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۶

طرق إثبات الفتوی

اشارة

أقول: ذکر (قدس) طرقا لإثبات فتوی المجتهد، و ینبغی ان یضاف إلیها طریقا خامسا، و هو الاطمئنان الحاصل بالشیاع بین أندیه المتشرعین و غیره.

و کیف کان:

ثبوت الفتوی بالسماع من المجتهد

اما ثبوت الفتوی بالسماع من المجتهد شفاها فواضح لتطابق بناء العقلاء و الآیات، و الأخبار علی ذلک بداهة ان بنائهم علی ان الطبیب مثلا إذا قال شیئا فی علاج مریض لا یسئل عن الدلیل علی ان ما أخبر به مطابق لتشخیصه و نظره أم لا.

و بالجملة بعد حجیة قول الخبیر لا یتوقفون فی العمل بما یسمعون منه فی حکایة ما یخبر به عما یعتقد به.

و کذا قوله تعالی فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ ان کان من أدلة المقام یدل علی حجیة قول أهل الذکر و کذا غیره من الآیات.

و کذا الأخبار الواردة فی الإرجاع إلی روات الأحادیث و فقهائهم، و الأخبار الواردة فی الارجاعات الخاصة مثل الإرجاع إلی زرارة، و یونس بن عبد الرحمن، و زکریا بن أدم و نظرائهم فإنها تدل بوضوح علی حجیة الأجوبة الصادرة منهم.

و لا یخفی ان کلام الفقیه المسموع منه حجة بظواهر کلامه و ان لم یفد الظن الشخصی بمراده فضلا عن الوثوق و الاطمئنان به بل یکون ظاهر مقاله حجة و لو مع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۷

....

الشک فی المراد بل یمکن القول بحجیته و لو مع الظن غیر المعتبر بخلافه.

و السر فی ذلک کله هو حجیة الظواهر مطلقا- ظن فعلا بالمراد أم لم یظن- ظن بالخلاف بالظن غیر المعتبر أم لا.

ثبوت الفتوی بإخبار العدلین

و اما ثبوت الفتوی بإخبار العدلین فلما تقدم مفصلا من عموم حجیة البینة فی جمیع أبواب الفقه إلا فی موارد خاصة لم تتجاوز عن عدد رءوس الأصابع کما فی موارد الشهادة بالزنا و اللواط فاعتبر شهادة أربع رجال عدول، و الشهادة علی المیت فاعتبر ضم الیمین بالبینة الی غیر ذلک و ما نحن فیه لم یکن من موارد المستثناة و هو واضح.

ثبوت الفتوی بإخبار العدل الواحد

و اما ثبوته بإخبار العدل الواحد فان قلنا بثبوت الموضوعات کالأحکام بإخبار العدل الواحد فواضح، و اما علی المختار من عدم ثبوتها بإخباره فیمکن إثبات الفتوی به و ذلک لان الإخبار عن الفتوی إخبار عما هو من شئون الأحکام الشرعیة لأنه فی الحقیقة إخبار عن قول الامام علیه السّلام مع الواسطة، و لا فرق فی ذلک بین ان یتضمن نقل قول المعصوم علیه السّلام ابتداء و بین ان یتضمن نقل الفتوی التی هی الإخبار عن قوله علیه السّلام لان ما دل علی حجیة إخبار العدل عن الامام علیه السّلام غیر قاصر الشمول للإخبار عنهم مع الواسطة.

و بالجملة الإخبار عن الفتوی داخل فی عنوان الإخبار عن الحکم حیث لا فرق فیه بین ان یکون إخبارا عن الحکم الواقعی کما هو شأن الإخبار عن المعصومین علیهم السّلام أو عن الحکم الظاهری المستنبط من الأدلة فتشمله أدلة حجیة خبر العادل.

و مقتضی أدلة حجیة خبر الواحد عدم اعتبار العدالة فی المخبر بل یکفی الوثاقة فخبر الثقة حجة و ان لم یکن المخبر به عادلا بل و ان لم یوجب إخباره الظن الفعلی فضلا عن الاطمئنان لما تقرر فی محله ان حجیة خبر الثقة بلحاظ افادته الظن النوعی فتقیید الماتن (قدس) اعتبار خبر الثقة بما إذا أوجب الاطمئنان غیر وجیه الا ان یراد

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۸

....

بالاطمینان الاطمئنان النوعی فیکون تقیید اعتبار إخبار الموثق بإیجاب قوله الاطمئنان تفسیرا للموثق.

و بالجملة أدلة حجیة خبر الواحد تدل علی حجیة خبر الثقة المفید للظن و الاطمئنان نوعا أفاد الظن الشخصی فضلا عن الوثوق أم لا فیثبت فتوی المجتهد بإخبار الثقة مطلقا.

نعم قد تثبت الفتوی بالاطمینان إذا لم یکن من جهة خبر الثقة کما إذا حصل من الشیاع أو غیره.

ثبوت الفتوی بالوجدان فی الرسالة

و اما ثبوت الفتوی بالوجدان فی الرسالة فنقول الرسالة ان کانت بخط المجتهد فیکون وزانه وزان السماع منه شفاها بل اثبت منه کما لا یخفی.

و کذا إذا جمع الرسالة غیره و لکن المجتهد لاحظها و أمضاها.

و السر فی ذلک هو عدم الفرق فی إخبار الفقیه عما یعتقده و تعلق به رأیه بین ان یتلفظ به، أو یصدق ما یخبر به، أو یکتب به، أو یصدق ما یکتب به و ذلک واضح و کذا إذا جمع الثقة فتاوی المجتهد و دوّنها فی موضع لأنه من باب إخبار الثقة و قد تقدم حجیة

إخبار الثقة و لا فرق فی حجیة إخباراته بین ان تکون باللفظ أو بالکتابة.

و بالجملة إذا لم تکن الرسالة بخطه و لا بإمضائه یکون من قبل إخبار العدل أو الثقة فلا بد و ان یکون الکاتب موثوقا به، أو یخبر ثقة فإن المکتوب موافق لفتوی المجتهد.

و عند ذلک یکون المکتوب حجة و ان لم یوجب الوثوق الشخصی لما تقدم من ان حجیة إخبار الثقة انما هی للظن النوعی لا الشخصی منه فإن الکتابة نوع من الخبر و المناط فی اعتبار خبر الثقة هو الظن النوعی.

هذا إذا لم یعلم باشتمالها علی الغلط غیر المغیر للمعنی و لو إجمالا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۹

....

و اما لو علم ذلک إجمالا- فإن کانت الأطراف غیر محصورة أو کان بعض أطرافها خارجا عن مورد الابتلاء فلا- مانع من جریان الأصول و العمل بما فیها، و الا فلا یجوز العمل بما فی الرسالة ما لم ینحل العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی بمقدار من الغلط بحیث یکون الزائد عنه مشکوکا فیه من أول الأمر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۱

[مسئلة ۳۷- إذا قلد من لیس له أهلیة الفتوی ثم التفت]

اشارة

مسئلة ۳۷- إذا قلد من لیس له أهلیة الفتوی ثم التفت وجب علیه العدول، و حال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غیر المقلد (۱) و کذا إذا قلد غیر الأعلم وجب علی الأحوط (۲) العدول إلی الأعلم، و إذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلک غیره اعلم وجوب العدول الی الثانی علی الأحوط.

---

(۱) حسب ما علقناه فی المسئلة الخامسة و العشرین.

(۲) بل علی الأقوی فیها و فی الصورة التالیة حسب ما فصلنا فی المسئلة الثانیة عشر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۲

حکم صور العدول من مرجع الفتوی الی غیره

اشارة

أقول: ذکر (قدس) فی المسئلة صور ثلاث للعدول، و لا یخفی ان التقلید الأول فی الصورتین الأولیتین إما یکون علی طبق الموازین المقررة فی الشریعة- بأن علم، أو قامت البینة مثلا- علی أهلیته للفتوی، أو انه اعلم فانکشف عدم أهلیته لذلک أو انه غیر أعلم، أو لم یکن علی الموازین.

الصورة الأولی حکم تقلید من لم یکن أهلا للتقلید بعد انکشاف الخلاف

إذا قلـد من لیس له أهلیـة الفتوی فی برهة من الزمان ثم التفت الی عدم أهلیته لذلک یجب علیه العدول الی من یکون أهلا لذلک، و یکون حال اعماله السابقة حال عمل الجاهل غیر المقلد من غیر فرق بین کون تقلیده السابق علی الموازین المقررة أم لا.

و السـر فی ذلک بعـد وضوح بطلان تقلیـده فی الصورتین لعـدم وقوع التقلیـد موقعه نعم فرق بینهما من جهة انه فی صورة ما إذا کان تقلیده السابق علی الموازین کان تقلیده محکوما بالصحة ظاهرا و معذورا بخلاف ما إذا لم یکن علی طبق الموازین حیث یکون باطلا ظـاهرا و واقعـا، و غیر معـذور فحـال اعماله السابقـة حال عمل الجاهل القاصـر فی الصورة الاولی، و حال الجاهل المقصـر فی الصورة الثانیة، و قد تقدم حکم عمل الجاهل بقسمیه فیما تقدم فلاحظ.

و بالجملة لا یترتب اثر علی تقلیده السابق فی کلتا الصورتین و ان کان فی إحدیهما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۳

....

مستندا الی معذر شرعی دون الأخری.

و التعبیر بالعـدول فی المتن بلحاظ الاسـتناد فی مقام العمل الذی رفع منه قصورا أو تقصـیرا ضـرورة أنه تحقق منه التقلید الا انه لم یقع محله.

فما فی المستمسک «من انه تقلید ابتدائی لا عدول» «۱» کأنه غیر وجیه کما ان ما فی التنقیح «من انه فی صورة عدم کون الاسـتناد الی معذر شرعی یکون من التقلید الابتدائی دون العدول» «۲» غیر مفید.

و بما ذکرنا یظهر ضعف ما فی الدروس «من حمل ما فی المتن- فی کون اعماله السابقة حال عمل الجاهل غیر المقلد- علی ما إذا لم یکن تقلیده السابق علی الموازین الشرعیة، و الا فیدخل فی کبری مسئلة البحث عن اجزاء الحکم الظاهری إذا انکشف خلافه» «۳».

توضـیح الضـعف هو عـدم دخول المفروض فی مسـئلة اجزاء الحکم الظـاهری عن الحکم الواقعی لأـن ذلک فیما إذا کان العمل علی طبق ما یکون حجـة فی نفسه بان کان عمله مثلا مطابقا لفتوی المجتهـد الجامع لشـرائط الفتوی و لکن کانت فتواه مخالفـة للواقع فعند کشف الخلاف تجری مسـئلة الاجزاء و عـدمه و انی له؟! فی المفروض الـذی لم یکن المقلد أهلا للفتوی فلم یقع تقلید العامی موقعه غایة الأمر کان معذورا فی تقلیده السابق إذا کان علی الموازین فیکون حاله حال الجاهل القاصـر کما انه غیر معذور فیما لم یکن علی الموازین فیکون حاله حال الجاهل المقصـر و بما ذکرنا یظهر ما فی التنقیـح أیضا فإنه و ان نفی أولا کون المفروض من کبری مسـئلة الاجزاء «۴» الا ان مآل کلامه الی کونه منها فلاحظ و تدبر.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۶

(۲) التنقیح ج ۱/ ۳۱۷

(۳) الدروس ج ۱/ ۱۸۳

(۴) التنقیح ج ۱/ ۳۱۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۴

الصورة الثانیة حکم تقلید من لم یکن اعلم فانکشف الخلاف

إذا قلـد غير الأعلم فانكشف الخلاف فقال (قـدس) فى المتن الأحوط العـدول إلى الأعلم، و نقول ان تقليـده السابق ان كان على طبق الموازين المقررة أولا، فإن قلنا باشتراط تقليـد الأعلم- اما فتوى أو احتياطا- فيكون وزان هـذه الصورة وزان الصورة المتقدمـة لأن غير الأعلم حسب الفرض ليس واجدا لصـحة التقليد. فمن احتاط فى مسئلة تقليد الأعلم كالماتن لا بد و ان يحتاط بالعدول إلى الأعلم، و من افتى بلزوم تقليده يفتى بلزوم العدول، و حيث قلنا باللزوم عند المخالفة فى الفتوى فنقول بوجوب العدول عند العلم بالمخالفة.

و اما اعماله السابقـة فتختلف حسب المشارب فى تقليـد الأعلم فعلى المختار يعيد الأعمال السابقة المعلوم مخالفتها للأعلم و اما غيرها فلا يجب.

و اما على اشتراط تقليد الأعلم فتوى و احتياطا فيعيد اعماله السابقة لذلك.

الصورة الثالثة حكم من قلد الأعلم ثم صار غيره اعلم منه

إذا قلـد الأـعلم ثم صـار بعـد ذلـك غيره اعلم منه فاحتاط الماتن (قـدس) بلزوم العـدول الى الثانى على مبناه فى تقليـد الأعلم، و على المختار فى ذلك يجب العدول عند العلم بالمخالفة فى الفتوى بينه و بين من صار اعلم.

و امـا اعماله السابقـة فصـحيح نعم يجرى فيها حـديث الاجزاء و عـدمه فى المسائل التى تخالفها فتوى من صار اعلم من حيث كشـف الخلاف الظنى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۱۵

[مسئلة ۳۸- ان كان الأعلم منحصرا فى شخصين و لم يمكن التعيين]

اشارة

مسئلة ۳۸- ان كان الأعلم منحصـرا فى شخصـين و لم يمكن التعيين (۱). فـإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط (۲) و الا كان مخيرا بينهما

---

(۱) و لم يظن، أو لم يحتمل اعلمية أحدهما المعين و الا يتعين الأخذ به

(۲) بل هو الأقوى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۱۶

حكم انحصار الأعلم فى شخصين

أقول: مقتضـى القاعـدة على المختار- من لزوم تقليـد الأعلم فى صورة العلم بالمخالفـة بين الأعلم و غيره تفصـيلا، أو إجمالا- هى انه كما يجب تقليـد الأعلم ان كان معلوما شـخصا، فكذلك عند تردده بين شخصـين مثلا، و لم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط فلا بد من الأخـذ بـأحوط القولين قضـاءا للعلم الإجمـالى، و ان لم يتمكن منه امـا لـدوران الأـمر بين المحـذورين- بان كانت فتوى أحـدهما وجوب شـىء و فتوى الأخر حرمته- أو لعـدم سعة الوقت للجمع بينهما- كما إذا أفتى أحدهما بوجوب قصـر الصـلاة و الأخر بوجوب إتمامها و لم يسع الوقت لهما- فلا مناص من التخيير حينئـذ إذا لم يكن لأحـدهما ترجيـح على الأخر للعلم بوجوب تقليـد الأعلم و هو مردد بين شخصـين من غير ترجيـح لأحـدهما على الأخر فإن كان هناك مرجـح لأحـدهما للظن باعلميته دون الأخر فالمتعين فى حقه

الأخذ بفتوى من يظن باعلميته.

هذا ما تقتضيه القاعدة.

و لكن قال سيد مشايخنا (قدس): «ان ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامى من دون فرق بين ان يتردد الأعلم- بين اثنين أو عشرة مثلا- و بين غيره من الفروض، و لا تبعد دعوى السيرة على ذلك لندرة تساوى المجتهدين و غلبة حصول التفاوت بينهم و لو يسيرا و شيوع الجهل بالأفضل و فقد أهل الخبرة فى أكثر البلاد و كون بنائهم على الاحتياط فى مثل ذلك بعيد جدا» «۱».

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۶۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۱۷

....

و لكن ناقش بعض الأساطين دام ظله فيما أفاده بأن الإجماع التعبدى خصوصا فى صورة العلم بالمخالفة و الأعلمية ممنوع، و هكذا السيرة، إذ المورد من الموارد النادرة التى لا يمكن تحصيل السيرة فيها إذا الغالب هو التمكن من تعيين الأعلم و لو بالأمارات الشرعية، كما عليه عمل الأصحاب فى عصرنا و ما سبقه من الأعصار «۱».

قلت: و الإنصاف ان الاعتبار يساعد ما ذهب اليه دام ظله و اللّه العالم.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۸۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۱۹

[مسئلة ۳۹- إذا شك فى موت المجتهد، أو فى تبدل رأيه]

اشارة

مسئلة ۳۹- إذا شك فى موت المجتهد، أو فى تبدل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء الى ان يتبين الحال.

مسئلة ۴۰- إذا علم انه كان فى عباداته بلا تقليد مدة من الزمان و لم يعلم مقداره، فان علم بكيفيتها و موافقتها للواقع (۱)، أو لفتوى المجتهد الذى يكون مكلفا بالرجوع اليه (۲)، فهو، و الا فيقضى المقدار الذى يعلم معه البراءة على الأحوط و ان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن.

---

(۱) و كذا فى صورة احتمال مطابقة الواقع، أو ما بحكمه مع تمشى قصد القربة لعدم إحراز عنوان الفوت حينئذ فيكون شكافى تكليف زائد و الأصل عدمه، نعم فى صورة العلم بالمخالفة كذلك إجمالا يتم ما افاده (قدس) من الاكتفاء بالقدر المتيقن، و الأحوط مع ذلك فى جميع الصور الإتيان بمقدار يقطع بالبراءة.

(۲) فعلا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۲۰

حكم الشك فى موت المجتهد أو تبدل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده

أقول: المدرک الوحید فی الفروع الثلاثة من المسئلة التاسع و الثلاثین هو الاستصحاب و لا یجب الفحص عما احتمل، لعدم وجوب الفحص فی الشبهات الموضوعیة.

حکم من علم انه کان فی عباداته بلا تقلید فی مده و لم یعلم مقدارها

اشارة

اما توضیح الحال فی مسئلة الأربعین فیستدعی البحث فی مقامین: الأول فی أصل وجوب القضاء علی من کان حاله ذلک، و الثانی فی مقدار الواجب منه علی تقدیر وجوب القضاء.

المقام الأول فی حکم القضاء علی من کان فی عباداته بلا تقلید

اشارة

إذا علم انه کان فی عباداته بلا تقلید فی مدة من الزمان و لم یعلم مقداره فله صور ثلاث. لأنه اما یعلم کیفیة اعماله السابقة، أولا، و علی الأول اما یعلم موافقة اعماله للواقع، أو لما هو فی حکمه، أو یعلم مخالفتها له کذلک.

الصورة الأولی حکم ما إذا علم موافقة اعماله السابقة للواقع أو ما بحکمه

اشارة

إذا علم ان إعماله السابقة موافقة للواقع أو ما بحکمه فلا یجب علیه الإعادة فی الوقت، أو القضاء خارجه و ذلک واضح لأنه اتی بالواجب الواقعی، أو ما بحکمه من دون نقص- حسب الفرض- و قد حصل منه قصد القربة، و لا موضوعیة للتقلید،

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۱

....

و المدار تحصیل الأمن من تبعات التکلیف الواقعی فإن طابق المأتی به للمأمور به الواقعی، أو ما بحکمه، فیکتفی به.

و بالجملة لا یعتبر فی صحة الإتیان سوی الإتیان بالعمل مضافا الیه تعالی و المفروض تحققه فلا تجب الإعادة، أو القضاء.

تبصرة فی المراد بما هو بحکم الواقع

اختلف المراد بما بحکم الواقع الذی یلاحظ مطابقة المأتی به إیاه فقال بعض منهم أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) هو فتوی المجتهد الذی کان مرجعا حین العمل، و قال بعض أخر منهم الماتن (قدس) هو فتوی المجتهد الذی یکون مکلفا بالرجوع الیه فعلا، و قال ثالث منهم أستاذنا العلامة الخمینی دام ظله هو فتوی ای واحد من الفتویین (فتوی من یکون مکلفا بالرجوع الیه حین العمل أو فعلا).

و لکل منهم و جهة هو مولیها و قد تقدم شقص من الکلام حوله فیما تقدم فی ذیل مسئلة السادسة عشر و قد تقدم: ان المختار فی المسئلة علی القول بالطریقیة و عدم القول بالاجزاء هو کون المدار فی الحکم بصحة العمل و فساده انما هو مطابقة العمل لفتوی المجتهد الذی کان یجب علیه تقلیده عند الالتفات دون المجتهد الذی کان یجب تقلیده فی زمان العمل- إذا کان مغایرا لفتوی من یجب تقلیده فعلا- لسقوط فتواه عن الحجیة بالموت أو بغیره من الأسباب فمع مطابقة عمله لما افتی به المجتهد الفعلی عند الالتفات یحکم بصحته کما انه یحکم ببطلانه إذا خالفه.

الصورة الثانیة حکم ما إذا علم مخالفة اعماله للواقع أو ما بحکمه

مقتضی القاعدة الأولویة بعد عدم مطابقة المأتی به لما هو المأمور به الواقعی أو ما بحکمه عدم الاجتزاء بما اتی به، فیلزم الإعادة لو علم بذلک فی الوقت و القضاء

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۲

....

لو التفت به بعد الوقت کما هو الشأن فی صورة تبدل الاجتهاد و العدول عن الرأی فإن القاعدة الأولویة فیها عدم الأجزاء فیلزم الإعادة، أو القضاء، و ان کان بین البابین فرق بلحاظ انه فی صورة العدول حیث کانت اعماله السابقة مستندة الی الحجة غایة الأمر انکشف خلافه فیمکن القول بالاجتزاء بما اتی به للإجماع و غیره- و ان لم یتم عندنا- بخلاف المفروض حیث انه لم تکن اعماله عن حجة فلا ینبغی الإشکال فی لزوم الإعادة أو القضاء.

و بالجملة مقتضی القاعدة الأولیة فی صورة عدم مطابقة المأتی به للمأمور به و ان کان لزوم الإعادة أو القضاء الا انه ورد فی بعض المقامات ما یستفاد منه خلاف القاعدة لقول ابی جعفر علیه السّلام.

لا تعاد الصلاة الأمن خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة و الرکوع، و السجود «۱».

فقد دل علی انه إذا فات من المصلی غیر الخمسة المستثناة فلا یجب علیه إعادة الصلاة، و مقتضی إطلاقه شموله للجاهل القاصر، و المقصر غیر الملتفت فیشمل المفروض، فمن لم یکن مقلدا فی برهة من الزمان و کانت صلواته السالفة علی خلاف الواقع، أو ما بحکمه بالنسبة الی غیر الخمسة المستثناة فلا یجب علیه الإعادة، أو القضاء.

و لکن هذا علی خلاف مذاق المشهور حیث خصوا الحدیث بالناسی و الساهی و لکل من المذهبین و جهة هو مولیها و لعلنا نشیر الی ما هو المختار فی المحمل المناسب فارتقب.

الصورة الثالثة حکم ما إذا لم یعلم مخالفة اعماله السابقة للواقع أو ما بحکمه

یمکن فرض ذلک فیما إذا نسی صورة اعماله و لکن احتمل مطابقتها لأحدهما

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب القبلة ح/ ۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۳

....

مقتضـی القاعـدة الأولیـة هو التفرقـة بین الإعـادة و القضـاء بلزوم الإعـادة فی الوقت و عـدم وجوب القضاء بناءا علی کون القضاء بأمر جدید و موضوعه الفوت و هو أمر وجودی- کما هو المختار- و سیجیء إن شاء اللّه بیانه فی محله.

و ذلک اما لزوم الإعادة فی الوقت فلقاعدة الاشـتغال للعلم باشـتغال ذمته بالصـلاة فلا بد من الخروج عن عهدة امتثاله لا محالة و حیث لم یحرز بعد فراغ ذمته عما اشغلت به فلا بد من إعادتها حتی یقطع بفراغ ذمته.

و اما عدم وجوب القضاء فلانهٔ حیث یحتمل مطابقهٔ اعماله للواقع أو ما بحکمه و لو من باب الصدفهٔ، و الاتفاق فلم یحرز عنوان الفوت الذی یکون امرا وجودیا الذی یعبر عنه- بالذهاب عن الکیس.

و بالجملـة حیث یحتمل ان یکون المأتی به فی الوقت مطابقا للمأمور به فلم یقطع بموضوع دلیل القضاء و هو فوت الفریضة فی الوقت فلا یجب القضاء.

و استصـحاب عدم إتیانه فی الوقت لا یثبت عنوان الفوت الذی یکون ملازما لعدم الإتیان لان الفوت عبارة عن الذهاب، لا مجرد عدم الإتیان به فإثبات الفوت باستصحاب العدم مثبت.

هذا علی المختار من ان القضاء بأمر جدید و کان موضوعه عنوان وجودی و هو الفوت.

و اما لو قلنا بان القضاء بالأمر الأول و ان لزوم الإتیان بالعمل فی الوقت من باب تعـدد المطلوب فیکفی فی وجوب القضاء استصـحاب التکلیف.

أو قلنـا بـان الفوت أمر عـدمی فیثبت باستصـحاب عـدم إتیان الواجب فی الوقت فیحرز موضوع دلیل القضاء، و ان قلنا بان القضاء بأمر جدید فیثبت أیضا وجوب القضاء.

کما انه إذا فرض الکلام فی غیر العبادات الموقتة کالحج فیجب إتیانه.

هـذا ما تقتضـیه القاعدة الأولیة من حیث الإعادة و القضاء علی المبنیین من کون وجوب القضاء بأمر جدید أو بالأمر الأول و ان عنوان الفوت أمر وجودی أو غیره

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۲۲۴

....

و لکن ربما یصـحح الأعمال السابقـة بقاعدة الفراغ کما عن المحقق النائینی (قدس) بدعوی ان القاعدة تصـحح الأعمال التی اتی بها، أو شـک فی مطابقتها للمأمور به من غیر فرق بین کون منشأ الشک الغفلـة عن الجزء أو الشـرط حین الشـروع جهلا بوجوبها بحیث لو فرض مطابقـة المـأتی به للمـأمور به کان ذلک امرا اتفاقیا حصل بغیر اختیار المکلف و إرادته کما فی مفروض المقام، أو کان نسـیانا للجزء أو الشـرط بعد ما کان المکلف ملتفتا حین الشروع الی جمیع الاجزاء و الشرائط المحتملة و کان بانیا علی الإتیان بالعبادة حسبما هو المفروض فی الشریعة.

و حاصل الوجه فی مختاره (قـدس) هو إطلاق أخبار قاعـدة الفراغ و عـدم اختصاصـها بصورة ما إذا کان ملتفتا حین العمل، و یری ان الاذکریـة الواردة فی بعض أخبار القاعـدة- بأنه حین یتوضأ اذکر منه حین یشک- انما ذکرت حکمة للتشریع لا علة للحکم بالمضـی حتی یدور الحکم مداره لیخرج صورة الجهل بوجوب الاجزاء و الشرائط.

و لکن الإنصـاف: عـدم اسـتفادة الإطلاـق من اخبار القاعـدة لظهورها فی کونها امضاء لما علیه العقلاء فی أعمالهم لا تأسـیس قاعـدة تعبدیة کما یرشد الیه قول الصادق علیه السلام:

فی خبر ابن بکیر: قال:

قلت له الرجل یشک بعد ما یتوضأ قال هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک «۱».

لأن فی التعلیل بالاذکریة إشارة إلی انه علیه السّلام لیس بصدد تأسیس قاعدة تعبدیة لیؤخذ بإطلاق مقاله بل بصدد إمضاء ما علیه العقلاء فی أعمالهم.

و کذا قوله علیه السّلام فی خبر محمد بن مسلم:

إذا شک الرجل بعد ما صلی فلم یدر ثلاثا صلی أم أربعا

---

(۱) الوسائل باب ۴۲ من أبواب الوضوء ح/ ۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۵

....

و کان یقینه حین انصرف انه کان قد أتم، لم یعد الصلاة و کان حین انصرف أقرب الی الحق منه بعد ذلک «۱».

فاذا لا یصح الأخذ بالإطلاق بل اللازم الاقتصار علی موارد بناء العقلاء علی عدم الالتفات بالشک و هی ما إذا کان منشأ الشک طرو الغفلة عن إتیان الجزء أو الشرط فی الحکم بعد الالتفات بذلک حین العمل. هذا أولا:

و ثانیا: ان ظاهر قوله علیه السّلام (حین یتوضأ إلخ) و قوله (حین انصرف أقرب الی الحق منه بعد ذلک) یعطی بأن الاذکریة و الأقربیة إلی الحق علة لعدم وجوب الاعتناء بالشک بعد الفراغ، فیدور مدارها وجودا و عدما لا انها حکمة فلا مجال للأخذ بالإطلاق و بما ذکرنا نقید إطلاق بعض اخبار المقام لو کان له إطلاق کخبر حسین بن ابی العلاء قال.

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال حوله من مکانه، و قال فی الوضوء تدیره فان نسیت حتی تقوم فی الصلاة فلا أمرک أن تعید الصلاة «۲».

و خبر محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو «۳».

و خبره الأخر قال:

سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول کلما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامضه و لا اعادة علیک «۴».

هذا إجمال المقال فی القاعدة و تفصیله یطلب من غیر المقام.

---

(۱) الوسائل باب ۲۷ من أبواب الخلل فی الصلاة ح/ ۳

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الوضوء ح/ ۳

(۳) الوسائل باب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ح/ ۳

(۴) الوسائل باب ۴۲ من أبواب الوضوء ح/ ۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۶

المقام الثانی فی مقدار الواجب من القضاء علی تقدیر وجوبه

اشارة

فلا بـد من فرض البحث فیما إذا علم بالتکلیف المنجز فی زمان و شک فی مقـداره من حیث دورانه بین الأقل و الأکثر و الا فإن رجع الشک إلی أصل ثبوت التکلیف فلا اشکال و لا خلاف فی ان القاعدهٔ تقتضی البراءهٔ.

و ذلک فیما إذا علم بأنه لم یأت بالصـلاهٔ الصحیحهٔ طیلهٔ زمان تکلیفه الی الیوم و لکن لم یدرانه مضی من بلوغه شهر واحد أو شهران فالشک فی مثله یرجع الی أصل توجه التکلیف فالزائد علی قضاء صلوات شهر واحد یکون مورد البراءهٔ.

فمحط البحث ما إذا علم فی المفروض انه مضـی علیه شـهر و کان مکلفا فی تلک المدهٔ بالصلاهٔ و قد فاتت منه جملهٔ من صلواتها، أو انه قد أتی بالصلاهٔ فیها عن تقلید غیر صحیح مثلا و هی مرددهٔ بین الأقل و الأکثر فهل الواجب وجوب قضاء الفوائت بمقدار یعلم معه بالبراءهٔ أو یکفی الإتیان بمقدار یظن معه بالبراءهٔ، أو لا یجب ذلک أیضا بل یجوز الاکتفاء بالمقدار المتیقن؟ وجوه بل أقوال.

نسب الأول إلی المحقق صاحب الحاشـیهٔ، و الثانی إلی المشهور و ربما ینسب إلیهم ذلک إذا کان الإتیان بمقدار یعلم بالفراغ حرجیا، و الثالث الی ثلهٔ من الفقهاء و هو الحق.

وجوب الإتیان بالقضاء بمقدار یعلم معه بالبراءهٔ و دفعه

اشارهٔ

یستدل للقول الأول بوجهین.

الوجه الأول:

ان مقتضـی القاعـدهٔ فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الاسـتقلالیین و ان کانت البراءهٔ عن وجوب الزائـد عن المقـدار المتیقن، الا انه محکوم باستصحاب عدم الإتیان بالفرائض المشکوک فواتها فی الوقت و مقتضی ذلک لزوم الإتیان بمقدار یقطع معه بفراغ الذمهٔ.

و لکن فیه انه کما أشرنا إلیه أنفا ان القضاء بأمر جدید و موضوعه الفوت

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۷

....

و هو أمر وجودی، و لا یکاد یثبت ذلک بالاستصحاب إلا بالأصل المثبت.

الوجه الثانی:

ان مقتضـی القاعـدهٔ فی الدوران و ان کانت البراءهٔ عن الزائد الا ان ذلک فیما إذا تعلق الشک بثبوت تکلیف واقعی زائد علی المقدار المتیقن و اما إذا کان الشک فی وجوب تکلیف منجز واصل للمکلف زائدا علی القدر المتیقن کما فی المقام فهو مورد الاحتیاط.

و ذلک لان احتمال التکلیف المنجز منجز لأنه مساوق لاحتمال الضرر، و العقل مستقل بدفع الضرر المحتمل- بمعنی العقاب.

و بالجملـهٔ الشک فی المقام قـد تعلق بالتکلیف المنجز علی تقـدیر ثبوته لان التکلیف کما فی مورد الشـبههٔ قبل الفحص و مورد العلم الإجمـالی بین المتبـاینین لان المکلف عنـد ترکه للصـلاهٔ، أو إتیانها بغیر الوجه الصـحیح یحصل له العلم بالفوات فیتنجز علیه التکلیف بالقضاء، فاذا شک بعد ذلک فی المقدار الزائد یکون شکه فی سقوط التکلیف المنجز و هو مورد الاشتغال و الاحتیاط.

و الحاصل ان من ترک الصلوات و لم یأت بها حسب ما قرر فی الشریعة فی یوم مثلا یعلم بفوت فرائض ذاک الیوم منه و لزم قضائها فإذا کرر منه ذلک فی أیام یعلم بفوات صلوات أیام منه و لزوم قضاء تلک الفوائت، فإذا شک بعد ذلک فی ان القضاء المنجز وجوبه علیه فی کل یوم- بعلمه و التفاته- هو المقدار الأقل أو الأکثر فلا بد و ان یحتاط لأن الزائد المشکوک فیه انما هو احتمال تکلیف منجز أخر و قد أشرنا ان احتماله مساوق لاحتمال العقاب نظیر الشبهة قبل الفحص.

و نوقش أولا: ان بقاء التکلیف علی صفة التنجیز مشروط ببقاء موضوعه و هو العلم فاذا زال یزول التنجز لا محالة کما فی الشک الساری و المفروض فی المقام زوال العلم و الشک فی المقدار فتجری البراءة عن المشکوک فیه «۱».

و بالجملة التنجز یدور مدار المنجز حدوثا بقاءا فیحدث بحدوثه کما انه یرتفع

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۹۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۸

....

بارتفاعه کما فی الشک الساری لزوال الیقین بالشک الساری و مع زواله یرتفع التنجز و لذا إذا علم بنجاسة شیء ثم شک فی مطابقة علمه و مخالفته للواقع جرت قاعدة الطهارة و لا تعامل معه معاملة النجاسة بوجه إذ لا منجز لها بقاءا.

ففی المقام و المثال المفروض و ان کان علم بوجوب فوات الصلوات فی الیوم الأول و لأجله تنجز علیه وجوب القضاء الا انه عند الشک و التردد بین الأقل و الأکثر لا علم له بما فاته من الصلوات و إذا زال العلم زال التنجز لا محالة.

و من ثمة حکموا بالبراءة فی رد الأکثر إذا استدان من زید مکررا و تردد فی انه عشرة دراهم أو عشرون مع العلم بتنجز وجوب رد الدین حین استدانته من الدائن و انما تردد بعد وجوبه و تنجز الأمر بالأداء.

و ثانیا: لو سلم و تم ما أفاده فی المثال فهو أخص من المدعی لاختصاصه فیما إذا کان التنجز سابقا علی زمان الشک و التردد و لا یجری فیما إذا کان فی زمان التنجز منجزا مع زمان الشک و التردد، کما إذا نام و حینما استیقظ شک فی ان نومه استمر یوما واحدا أو انه طال یومین فان وجوب القضاء لم یتنجز علیه الا فی زمان الشک و التردد.

و المقام من هذا القبیل لان المفروض انه اتی باعمال عبادی و غیر ملتفت بفسادها فی ظرف الإتیان بها و انما علم بالمخالفة بعد صدورها و فی الوقت نفسه یتنجز علیه وجوب القضاء مرددا بین الأقل و الأکثر.

و بالجملة العلم بوجوب القضاء انما حصل بعد العلم بالمخالفة بفتوی المجتهد فلیس التکلیف المحتمل مسبوقا بالعلم کی یجری فیه التوهم المزبور.

فتحصل عدم استقامة القول بلزوم الإتیان بالأکثر.

وجوب الاتیان بالقضاء بمقدار یظن معه بالبراءة و دفعه

و اما حدیث الاکتفاء بالمقدار المظنون المنسوب الی المشهور فلعله لم یرکن الی رکن وثیق لان المقام اما یکون داخلا فی الشک فی التکلیف کما أشرنا أو الشک

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۹

....

فى المكلف به، أو بما بحكمه كما استظهره المحقق صاحب الحاشية.

و على الأول لا يجب سوى القضاء بالمقـدار المتيقن، و على الثانى يجب القضاء بمقدار يقطع معه فراغ الذمة، فلا موجب للعمل بالظن بعـد مـا لم يثبت حجيته، و الظن غير المعتبر لاـ ينجز الواقع مع فرض جريـان الـبراءة كمـا انه لاـ يعـذر عن مخـالفته مع جريـان قاعـدة الاشتغال.

و بما ذكرنا يظهر ضـعف ما ربما ينسب الى المشـهور من لزوم ذلك بعـد حرجيـة الإتيان بمقـدار يقطع بفراغ الذمـة، لأنه إن بنينا على لزوم تحصـيل الفراغ اليقينى و عـدم جواز الرجوع الى البراءة فالواجب عند اسـتلزام ذلك الحرج الشخصـى لزوم الاكتفاء بما لا يكون حرجيا لا الاكتفاء بالظن فلا عبرة بالظن على هذا التقدير أيضا فتدبر.

و قـد يوجه مقـال المشـهور بان المقام و ان كان من موارد جريان البراءة فى نفسـها الا انه حيث يكون اجراء البراءة عن الزائـد يسـتلزم كثيرا ما وقوع المكلف فى خلاف الواقع فالتزموا بالاشتغال و كم له من نظير، و قد صرحوا بذلك فى موارد.

مثل ما إذا شك فى الاسـتطاعة، أو فى بلوغ المال حـد النصاب فى الزكاة، أو شك فى أصل الربـح، أو الزيادة على المؤنة فى الخمس الى غير ذلـك، فرأوا ان اجراء الـبراءة فيهـا قبـل الفحص يسـتلزم الوقـوع فى خلاـف الواقع كـثيرا بالنسـبة إلى غـالب المكلفيـن لاـن موضوعاتها مما لا يحصل العلم بها بغير الفحص- فأوجبوا الفحص فيها.

فلعل المشـهور ألحقوا المقام بتلك الموارد نظرا الى ان الرجوع الى البراءة عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة ممن هو مكلف به واقعا فالتزموا بالاشتغال فيه.

و لا يخفى ان مقتضـى ذلك و ان كان لزوم القضاء بمقـدار يتيقن معه بالفراغ لا الاكتفاء بالظن كما هو المشـهور الا ان إيجاب ذلك حيث يستلزم العسر و الحرج

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۳۰

....

فـاكتفوا بـالظن بـالفراغ، و العقـل يرى ذلـك فى كل مورد يعـذر فيه الامتثال اليقينى فيحكم بكفايـة الامتثال الظنى، كما انه إذا تعـذر الامتثال الظنى يحكم بكفاية الامتثال الاحتمالى.

فتحصل انه يمكن ان يوجه مقال المشهور بأنه مقتضى الجمع بين قاعدتى الاشتغال و نفى الحرج هذا غاية ما يمكن ان يوجه مقالهم.

و لكنه ينـدفع: بان المدار فى قاعدة نفى الحرج هو الحرج الشخصـى دون النوعى كما قرر فى محله فمتى اسـتلزم الحرج رفع التكليف يرتفع و قـد لاـ يكون الإتيان بالأكثر الى ان يقطع بالفراغ حرجيا على الشـخص كما إذا دار أمر الفائت بين صـلوات غير كثيرة لا حرج على المكلف فى الإتيان بالأكثر.

و إذا استلزم الإتيان بالأكثر حرجا على المكلف وجب الإتيان به الى ان يكون الزائد حرجيا فى حقه.

فـالتنزل الى الامتثـال الظنى بمجرد اسـتلزام الإتيـان بالأـكثر العسـر و الحرج غالبـا لا يرجع الى ركن وثيق، و تركـ الفحص فى الموارد المذكورة ان كان مقرونا بالعلم بالوقوع فى خلاف الواقع فيجب و الا فلا دليل على لزوم الفحص و ان وقع فى خلاف الواقع.

فبعد ما أحطت خبرا بما ذكرنا تعرف ان الصـحيح ان يقال ان القاعدة الأولية فيه من حيث دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاسـتقلاليين هو البراءة عن وجوب الزائد على القدر المتيقن فيجوز الاقتصار فى قضائها بالقدر المتيقن، و يدع قضاء ما شك فى فوته و بطلانه.

فظهر ممـا ذكرنـا ان المختار فى المسـئلة هو انه إذا كانت عباداته بلا تقليـد، فان علم كيفيتها، أو احتمل موافقتها للواقع أو ما بحكمه و قـد كانت صـدرت منه مع قصـد القربـة- بأن كان غافلا عن التقليـد حين العمل- فلا يجب القضاء، و الا فيقضـى القدر المتيقن- و هو

الأقل- و إن كان الأحوط القضاء بمقدار يعلم معه البراءة

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۲۳۱

[مسألة ۴۱- إذا علم ان أعماله السابقة كانت مع التقليد]

اشارة

مسألة ۴۱- إذا علم ان أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة (۱)

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۲۳۲

حكم الأعمال التی لم يعلم انها عن تقليد صحيح

---

(۱) أقول: ظاهر العنوان يعطی بأن منشأ الشك فی أعماله السابقة بلحاظ صحة التقليد لا فی أعماله بعد فرض صحة التقليد.

و الشك فی صحة التقليد تارة من ناحية نفس المكلف، و ان تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى هل كان بحجة شرعية أم كان بأهواء نفسانية.

و اخرى من جهة الشك فی واجدية المجتهد الذی قلده لشرائط الفتوى و عدمه فان كان الشك فی الجهة الأولى فالكلام تارة فی نفس التقليد، و اخرى فی أعماله السابقة.

اما فی نفس التقليد بما انه عمل صدر منه و تصرم فتجری أصالة الصحة فی نفس التقليد و يتفرع عليها حرمة العدول منه الى غيره على تقدير حياة المجتهد السابق و جواز البقاء و مشروعيته بعد موته، و يتفرع عليها صحة الأعمال السابقة.

بل الأعمال السابقة مجرى أصالة الصحة و ان لم تكن نفس التقليد مجريها و ذلك واضح.

بل يمكن ان يقال بأنه لا أثر لأصالة الصحة فی الأعمال السابقة بعد مطابقتها للحجة المعتبرة حسب الفرض- سواء كان عن استناد إليها أم لا.

فالأعمال السابقة حسب الفرض محرز الصحة وجدانا فلا أثر لأصالة الصحة بالنسبة إليها فيحكم بصحتها، و ان علم بكون استناده الى فتوى المجتهد لم يكن مطابقا للموازين.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۲۳۳

....

و ان كان الشك من الجهة الأخرى- أی إذا كان الشك فی ان المجتهد الذی قلده مستجمع لشرائط أو غير مستجمع لها للشك فی اجتهاده، أو ورعه، و عدالته أو غيرهما من الشرائط فلا مناص فيها من الفحص عن استجماعه للشرائط، و لا يجوز فيها البقاء على تقليده حتى فيما قلده على طبق الموازين الشرعية، كما إذا قطع باجتهاده، أو شهد عليه شاهدان، الا انه بعد ذلك شك شكا ساريا فی اجتهاده، و احتمل ان يكون علمه السابق جهلا مركبا أو ظهر له فسق الشاهدين واقعا.

و السر فی لزوم الفحص هو الشك فی حجية نظر المجتهد و فتواه و مع الشك كذلك لا يحرم العدول كما انه لا يجوز البقاء، فإن أحرز واجديته للشرائط فتصح الأعمال السابقة بلحاظ مطابقتها إياه، و ان أحرز عدمه فلا يقاس به الأعمال السابقة فيدخل فی المسئلة المتقدمة من حيث انه تارة يعلم بمطابقه أعماله للواقع، أو ما بحكمه، أو يعلم بمخالفتها إياه، أو يشك فلا يحتاج إلى الإعادة فراجع و

لاحظ، و سیجیء بعض الکلام فیه فی المسئلة الاتیة.

و بما ذکرنا یظهر ان ما افاده سید مشایخنا «ان صحة التقلید و فساده انما یکون مجری للأصول الشرعیة إذا کان موردا لأثر عملی و لا یتضح ذلک إلا فی فرض عدول العامی عن المجتهد الی غیره مع اختلافهما فی الفتوی إلخ» «۱» ففی غیر محله.

لما أشرنا من جریان أصالة الصحة فی نفس التقلید و یتفرع علیه حرمة العدول حال حیاة المجتهد السابق، و جواز البقاء، و مشروعیته بعد موته، و یتفرع علیها صحة الأعمال السابقة، بل أعماله السابقة مجری لأصالة الصحة و ان لم یکن نفس التقلید مجریها فلاحظ.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۲۳۵

[مسئلة ۴۲- إذا قلد مجتهدا ثم شک فی انه جامع للشرائط أم لا]

اشارة

مسئلة ۴۲- إذا قلد مجتهدا ثم شک فی انه جامع للشرائط أم لا وجب علیه الفحص (۱)

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۲۳۶

حکم من قلد مجتهدا ثم شک فی جامعیته للشرائط

---

(۱) أقول: الشک فی جامعیة المجتهد للشرائط یتصور تارة مع عدم العلم بسبق اجتماعه للشرائط و ذلک بان قلد مجتهدا حال کونه غافلا عن اجتماعه للشرائط ثم تنبه بعد ذلک فشک فی جامعیته لها.

و اخری مع العلم بتحققها من أول الأمر بحیث کان الشک ساریا.

و ثالثة بعد العلم بتحققها یشک فی بقائها فیه.

و فی التنقیح تصور صورة رابعة من جهة انه قد یحرز استجماعه للشرائط حدوثا الا انه یقطع بارتفاعها، و عدم استجماعه لها بقاءا لزوال عدالته، أو اجتهاده، أو غیرهما من الأمور المعتبرة فی المقلد «۱».

و لکنها کما تری أجنبیة عن مفروض المسئلة و قد تقدم ذکرها و لیت شعری ما وجه ارتباطها بمفروض المسئلة الا ان یکون مراده دام ظله عنوان المسئلة بنحو أوسع و ان لم یکن مرتبطا بمفروض المتن فله وجه و یکون حاصله ان من أحرز واجدیة مجتهده للشرائط فتارة یشک فی جامعیته لها علی نحو الشک الساری و اخری من حیث البقاء و ثالثة یقطع بارتفاعها عنه و لا یخفی ان ظاهر عنوان المسئلة یعطی بإرادة الصورة الثانیة و یمکن إدراج الصورة الاولی.

و کیف کان یجب الفحص فی الصورتین الأولیتین و اما فی الصورة الأخیرة فغیر واجب.

اما لزوم الفحص فی الصورة الاولی- و هی ما إذا قلد المجتهد غافلا فی

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۴۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۲۳۷

....

جامعیته للشرائط بحیث لم یحرز حال التقلید اجتماعه للشرائط ثم تنبه و شک فیها- فواضح لأنه لم یکن فی تقلیده السابق مستندا الی رکن وثیق و حجة مقبولة فهو و غیر المقلد فی رتبة واحدة فیجب علیه الفحص بالنسبة إلی أعماله اللاحقة، و اما وظیفته بالنسبة إلی أعماله السابقة الناشئة عن التقلید الکذائی فإن علم مخالفتها للواقع، أو ما بحکمه فیجب علیه قضائها، و الا فعلی ما فصلناه فی ذیل مسئلة الأربعین فراجع.

و اما لزوم الفحص فی الصورة الثانیة- و هی ما إذا قلد مع قیام الحجة علی جامعیته للشرائط لکن بعد ذلک شک فی استجماعه لها من الابتداء لاحتمال الخطاء فی علمه أو لعلمه بفسق الشاهدین- فلانه بطرو الشک یسقط عن الحجیة بقاءا لزوال العلم، أو سقوط البینة حسب الفرض عن الاعتبار، و المقلد کما یحتاج إلی الحجة، و المؤمن من العقاب المحتمل حدوثا کذلک یحتاج إلیها بقاءا و بعد سقوط المؤمن الحدوثی لیس له الاعتماد علیه بل لا بد له من تحصیل المؤمن.

و لا یخفی ان ما ذکرناه مبنی علی عدم الدلیل علی اعتبار قاعدة الیقین، و الشک الساری کما هو المعروف بین الأصحاب- و هو المختار- و اما لو قلنا باعتبار قاعدة الیقین و الشک الساری فیکون حال هذه الصورة حال الصورة الثالثة من حیث عدم لزوم الفحص کما لا یخفی.

و اما عدم لزوم الفحص فی الصورة الثالثة، و جواز البقاء له علی تقلید من قلده من الابتداء، فللاستصحاب، و ذلک لأنه بعد قیام الحجة علی استجماعه للشرائط لو شک فی طرو ما یوجب زوالها عنه فیستصحب جواز تقلیده الی ان یحرز الخلاف.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳۹

[مسئلة ۴۳- من لیس أهلا للفتوی یحرم علیه الإفتاء]

اشارة

مسئلة ۴۳- من لیس أهلا للفتوی یحرم علیه الإفتاء (۱)، و کذا من لیس أهلا للقضاء یحرم علیه القضاء بین الناس، و حکمه لیس بنافذ، و لا یجوز الترافع الیه، و لا الشهادة عنده (۲)، و المال الذی یؤخذ بحکمه حرام (۳)، و ان کان الأخذ محقا

---

(۱) حرمة الإفتاء من غیر الأهل إذا کانت له قوة الاستنباط انما هی إذا وقعت مقدمة لعمل الغیر، و الا فمجرد الإفتاء، و الاخبار عن الرأی علی الموازین المقررة من المجتهد الفاسق، أو غیره فلا حرمة فیه.

(۲) للتوصل بها الی فصل الخصومة.

(۳) ان لم یکن المأخوذ شخص ماله، بان کان حقه کلیا و کان تعیینه فی المأخوذ بحکم الحاکم، و إعطائه، و الا فنفس الترافع الیه، و الأخذ بحکمه حرام دون شخص ماله المأخوذ منه، و لا یبعدان یلحق بالعین الشخصیة ما إذا کان المال دینا لا یجوز للمدیون تأخیره- بأن کان الدین معجلا، أو مؤجلا حل أجله- إذا کان الدائن مباشرا لذلک، و ان کان مستندا الی حکم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۰

إلا إذا انحصر (۴) استنقاذ حقه بالترافع عنده

من لیس له أهلیة الحکم، فیحل له التصرف فی المأخوذ کما یجوز أخذه و تملکه تقاصا بشرائطه التی منها امتناع الغریم عن الأداء، نعم حیث انه لم ینحصر إنقاذ حقه بالاستناد الی حکمه یکون الترافع لدیه محرما.

(۴) فیما إذا کان المال معتنی به بحیث یکون الصبر علیه حرجیا و ضررا علیه، و الظاهر انه لا فرق فی ذلک بین أنحاء الانحصار: من عدم وجدان الشرعی، أو تعذر الوصول الیه، أو تعسره، أو عدم إمکان الإثبات عنده، أو عدم نفوذ حکمه أو نحو ذلک من الضرورات المبیحة للمحذورات

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۱

....

أقول: تعرض المصنف (قدس) فی هذه المسئلة أحکاما خمسة فی موضوع من لیس أهلا للفتوی، أو القضاء:

أحدها: حرمة الإفتاء.

ثانیها: حرمة القضاء بین الناس.

ثالثها: عدم نفوذ حکمه.

رابعها: عدم جواز الترافع و الشهادة عنده.

خامسها: حرمة أخذ المال بحکمه، و ان کان محقا إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده.

تحقیق الحال یستدعی إفراد البحث فی کل منها فالکلام یقع فی طی مباحث

المبحث الأول فی حرمة إفتاء من لیس له أهلیة للفتوی

اشارة

عدم أهلیة المفتی للفتوی تارة بلحاظ عدم صلاحیة علمیة له بان لم تکن له ملکة الاجتهاد، و ان کان من أهل العلم، و کان واجدا لسائر الشرائط، و اخری بلحاظ عدم واجدیته لسائر الشرائط- بأن کان فاسقا مثلا- و ان کان له ملکة الاجتهاد

حرمة إفتاء من لیست له ملکة الاجتهاد

اشارة

اما حرمة إفتاء من لیست له ملکة الاجتهاد فیستدل لذلک بوجوه.

الوجه الأول:

أنها قول بغیر علم و اسناد للحکم الیه تعالی من غیر حجة و دلیل و حرمته غنیة عن البیان و قد دلت الآیات و الاخبار المتظافرة علی ذلک.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۲

....

فمن الآیات قوله تعالی آللّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّهِ تَفْتَرُونَ «۱».

فقد حصر الأمر فی شیئین: ما اذن به: و ما هو افتراء، و واضح ان غیر الأهل غیر مأذون بذلک منه تعالی فلا محال تکون فتواه افتراء منه علی اللّه تعالی فیحرم.

و منها قوله تعالی وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَیْنا بَعْضَ الْأَقاوِیلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْیَمِینِ ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِینَ «۲».

فاذا کان هذا حاله تعالی مع أشرف بریته إذا تقول علیه- و العیاذ باللّه- و قال بما لا یعلم فما ظنک بتقول غیره علیه.

و اما الاخبار فهی من الکثرة بمکان قد عقد لها فی الوسائل بابا و اسماه عدم جواز القضاء و الإفتاء بغیر علم نشیر الی بعضها و نحیل الطالب لجمیعها الی الباب المومی إلیه.

ففی خبر ابی عبیدة قال:

قال أبو جعفر علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکة الرحمة و ملائکة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه «۳».

و فی خبر مفضل بن یزید (زید) قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال أنهاک أن تدین اللّه بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم «۴».

و قریب منه خبر عبد الرحمن بن حجاج قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن مجالسة أصحاب الرأی فقال جالسهم و إیاک عن خصلتین فهلک فیما الرجال ان تدین اللّه بشیء من رأیک أو تفتی الناس بغیر علم «۵».

---

(۱) یونس: ۱۰/ ۵۹

(۲) الحاقة: ۶۹/ ۴۲- ۴۳

(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱

(۴) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲

(۵) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۳

....

و فی خبر موسی بن بکیر قال:

قال أبو الحسن علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة الأرض و ملائکة السماء «۱».

و قریب منه خبر إسماعیل بن ابی زیاد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الأرض «۲».

و فی خبر حسن بن أبی شعبة فی تحف العقول عن النبی صلّی اللّه علیه و آله:

من افتی الناس بغیر علم فلیتبوء معقده من النار «۳».

الی غیر ذلک من الاخبار.

الوجه الثانی:

ان الإفتـاء حيث انهـا اخبار عن الرأى المتعلق بالحكم الشـرعى فإذا افتى و لم يكن له رأى واقعا فيحرم اما من جهـة الكـذب، و اما من جهة اخباره بالالتزام عن الحكم الشرعى إذا لم يكن عنده حجة عليه، فاذا كان له رأى و كان رأيه مستندا الى ما ليس بحجة فى حقه شرعا- كالقياس و الاستحسان و نحوهما- فيحرم أيضا لاخباره بالالتزام عن الحكم الشرعى.

الوجه الثالث:

ان الإفتاء من غير الأهل إغواء و إضلال لأدائه إلى وقوع المقلد فى خلاف الواقع بالعمل بفتياه.
و لكن فيه: ان مجرد ذلك لا يستلزم ذلك لأنه قد تكون فتواه موافقة لفتوى المجتهد الجامع للشرائط فلا يكون عند ذاك إغواء و ضلالة خصوصا إذا صرح للعامى بان فتواى ليست حجة و انما عليك العمل بفتوى فلان فالدليل أخص من المدعى.

الوجه الرابع:

ان الإفتاء من المناصب المختصة بالمعصوم عليه السّلام فلا يجوز إلا باذنه و واضح ان فاقد الملكة غير مأذون فيحرم عليه.

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۱
(۲) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۲
(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۳
الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۴
....

و فيه: بأنه لم يثبت كون الإفتاء من المناصب المختصة بالمعصوم عليه السّلام حتى يحتاج الى الاذن بل مقتضى أدلة اعتبار الأمارات و الأصول عدم كون الإفتاء من المناصب المختصة، بداهة اعتبارها لكل من ورد عليها فكل من ورد عليها و فهم مغزاها يصح الاتكال عليها و الإفتاء بمضمونها و الا فلا.
و ما تقدم من اعتبار بعض الشرائط فإنما هو فى حجية فتواه و صحة الاستناد إليها فى مقام العمل لا فى جواز الإفتاء تكليفا و لأعلى كونها من المناصب المختصة بالمعصوم.

الوجه الخامس:

حكى الإجماع على عدم جواز الإفتاء له عن ظاهر المسالك و جماعة، و قال سيد مشايخنا: «صرح بذلك جماعة من الأعيان مرسلين له إرسال المسلمات» «۱».
و ادعى بعضهم الإجماع بقسميه عليه و حكاه عن جماعة كثيره.
و فيه: ان المنقول منه غير حجة و المحصل منه غير ثابت و على تقدير الثبوت يشكل الاستناد اليه مع وجود مدارك أخر فى المسئلة فيكون الإجماع مظنون المدرك أو محتمله.

و بالجملة الإجماع الكذائی لا یكون كاشفا عن حجة معتبرة.

فتحصل انه لا إشكال فی ان إفتاء من لیس له ملكة الاجتهاد حرام و هو الظاهر من الآیات و الاخبار بل و كلمات الأصحاب بل حرمة إفتائه و ان طابقت رأی المجتهد الجامع للشرائط لان صرف المطابقة لا یخرج فتوی عن الفتوی بغیر العلم فیعمه ما دل علی حرمة القول علی اللّه سبحانه بغیر علم.

حرمة إفتاء من لم یكن واجدا لسائر الشرائط غیر ملكة الاجتهاد

و اما حرمة إفتاء من لم یكن واجدا لسائر الشرائط و ان كان له ملكة الاجتهاد.

فربما یستدل لها بالوجوه المتقدمة.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۵

....

و قد عرفت عدم تمامیة بعضها للاستدلال به فی غیر المجتهد، و بعض منها و ان صح الاستدلال به هناک و لكن لا یتم الاستدلال به للحرمة فی المقام لان المجتهد غیر الواجد للشرائط بما انه مجتهد یجوز اخباره عن نظره و فتواه لعدم كونه كذبا علی الفرض و تكون فتواه مما اذن اللّه به لان ما افتی به حسب نظره و اجتهاده حكم اللّه سبحانه فی حقه فلا افتراء فی إسناده الحكم الی اللّه تعالی غایة الأمر لا یجوز تقلیده و ربما یستشكل فی جواز إفتائه فیما إذا علم المجتهد غیر الواجد رجوع الغیر إلیه لأنه إغراء بالجهل و إضلال للسائل فیحرم.

و لكنه یندفع بأنه بعد قیام الحجة لدی المجتهد غیر الواجد لا إغراء للجهل بل یری خلافه جهلا و ضلالة.

نعم ان لم یعرف السائل حكم المسئلة مع العلم بموضوعه (اعنی مع علم السائل بفسق المجتهد المزبور لو جهل ان اعتبار فتوی المجتهد و حجیته مشروط بشرائط منها عدالته) ففی هذه الصورة یجب علی المجتهد أعلامه بعدم حجیة رأیه لما تقرر فی محله من وجوب تبلیغ الأحكام للجاهلین.

و بالجملة لا بد له و ان یبین للسائل فی الفرض ان الحجة فی حقه هی فتوی المجتهد الجامع للشرائط التی منها العدالة إذ لو لا ذلک لكان إفتائه إغراء و إضلال و هو حرام.

و اما إذا كان السائل عالما بحكم المسئلة بأنه لا یجوز تقلید المجتهد الفاسق مثلا الا انه قامت البینة عنده بعدالة المجتهد المزبور ففتوی من یری نفسه فاسقا و ان لم تكن حجة واقعا فی حق الغیر الا انه لا مانع من اخباره بفتواه و نظره و لا یجب علیه ان ینبه السائل بنفسه.

نعم ان كان التصدی للإفتاء ظاهرا فی الإنباء عن عدالته كما قد یتفق فی بعض المقامات بحیث لو افتی المجتهد بعد السؤال عن مسئلة لكان ظاهره الاخبار عن عدالته و استجماعه الشرائط فیحرم من جهة الكذب لأنه من قبیل إظهار العدالة ممن لا عدالة له.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۶

....

و من ذلک ما یقال انه لا یجوز للفاسقین ان یشهدا الطلاق و ان اعتقد مجری الطلاق، أو الزوجان عدالتهما لان المریة بحضورهما

ترتب على نفسها آثار الطلاق الصحيح و ترى بعد انقضاء العدة انها مخلاة عن الزوج فتزوج نفسها من غيره مع أنها أمرية ذات بعل لبطلان الطلاق.

و لكن ربما يفرق بين المقام و بين الشهادة للطلاق بأنه لا محذور فى المقام فى اخبار المجتهد الفاسق عن نظره و إفتائه عند علم السائل بحكم المسئلة و ان اعتقد عدالة المفتى لعدم إغراء و إضلال و لا كذب فى إفتائه حسب الفرض و لا يجب إرشاد الجاهل بالموضوع بتبليغه.

و اما فى باب الطلاق فلا يجوز للفاسقين ان يشهدا بالطلاق و ان اعتقد مجرى الصيغة أو الزوجين عدالتهما.

و لعل السر فى ذلك هو ان العدالة المعتبرة فى باب الطلاق العدالة الواقعية و المفروض عدمها فلم يكن طلاق صحيح فى المفروض، و قد أشرنا أن المرية بحضور الفاسقين عند إجراء صيغة الطلاق ترتب على نفسها آثار الطلاق الصحيح و بعد انقضاء العدة لعلها تزوج نفسها من غيره مع أنها أمرية ذات بعل، و لعل زوجها بعد طلاقها تزوج أمرية مع ان المطلقة بعد زوجته فيجتمع عنده خمس زوجات، أو كانت المرية أخت المطلقة فيجتمع عنده الأختان، و التفصيل يطلب من مظانه.

المبحث الثانى فى حرمة قضاء من ليس له أهلية للقضاء

اشارة

مقتضى الأصل الاولى فى جواز القضاء بين الناس و عدمه لمن لا أهلية له فى القضاء بما انه فعل من أفعال الشخص هو الجواز و الإباحة لما تقرر فى محله ان الأصل فى الأشياء الإباحة خلافا لبعضهم حيث يرون ان الأصل فيها الحظر.

و لكن انقلب هذا الأصل إلى حرمة صدور القضاء من كل أحد الا من اذن له فغير المأذون و من شك فى مأذونيته لا يجوز له تصدى القضاء.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۷

....

تشهد لذلك جملة من الاخبار الدالة على ان الولاية على القضاء من المناصب المختصة بالنبى و أوصيائه الكرام صلوات إله عليهم أجمعين.

كقول ابى عبد اللّه عليه السّلام فى خبر سليمان بن خالد:

اتقوا الحكومة فإن الحكومة انما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين كنبى (لنبى) أو وصى نبى «۱».

و قوله عليه السّلام فى خبر إسحاق بن عمار عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه قال لشريح:

يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه (ما جلسه) الا نبى أو وصى نبى، أو شقى «۲».

و قوله عليه السّلام فى خبر ابى خديجة:

إياكم ان يحاكم بعضكم الى أهل الجور لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (قضائنا) فإنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه «۳».

و قوله عليه السّلام فى خبر ابن الحنظلة:

من تحاكم الى الطاغوت فحكم فإنما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا الى ان قال ابن الحنظلة؟ فكيف يصنعان قال عليه السّلام ينظران من كان منكم ممن روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم

بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم اللّه و علينا رد، و الراد علينا الراد على اللّه و هو على حد الشرك باللّه «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳.

(۲) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۸

....

الى غير ذلک من الاخبار.

و مقتضى هذه الاخبار خصوصا صحيح ابن خالد هو ان القضاء من المناصب المختصة بالنبى أو الوصى (صلوات اللّه عليهم) و لا تشرع لغيرهم، و حيث انه لا يمكنهم التصدى بأنفاسهم المقدسة للقضاء، و فصل خصومات ربع المسكون بل لم يتصدوا قضاء بلدة واحدة الا و قد نصوا لذلک قاضيا أو قضاة حسب احتياج البلدة، فإذا يكون المراد باختصاص القضاء بهم صلوات اللّه عليهم هو انه لا يجوز تصدى القضاء إلا أنفسهم المقدسة أو من يكون بإذن منهم خصوصا أو عموما، و غير المأذون لا أهلية له للقضاء فيحرم عليه ذلک.

و بما ذكرنا يندفع توهم ان ظاهر صحيح سليمان بن خالد على خلاف ضرورة الفقه لدلالته على اختصاص منصب القضاء للنبى و الوصى مع انه لا ينبغى الإشكال فى جواز التصدى لغيرهما فى الجملة، و المتيقن منه ما إذا كان المتصدى مجتهدا مطلقا جامعا لجميع الشرائط المعتبرة، توضيح الاندفاع لائح مما ذكرنا.

و ان أبيت عن ذلک فنقول ان ظاهر الصحيح هو ان ولاية القضاء لم يثبت لغيرهما فى عرضهما، لا انه لم يثبت لغيرهما حتى مع إذنهما، و المأذون من قبلهما فى طول قضائهما، متفرع على ولايتهما فى القضاء فتدبر.

أضف الى ذلک كله دعوى عدم الاشكال و الخلاف فى حرمة تصدى قضاء من ليس أهلا له كما فى المستمسک و عن المسالک انه موضع وفاق بين أصحابنا، و قد صرحوا بكونه إجماعيا.

يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه أصالة عدم نفوذ حكم أحد و ان بلغ من الكمالات ما بلغ فى قوتى العلمية و العملية بالنسبة إلى غيره، الا إذا انتهى اليه تعالى، و واضح ان غير الأهل لم يكن مأذونا منه تعالى.

و يقرر ذلک بان العقل لا يحكم بلزوم اتباع حكم أحد بما انه حكمه و ان بلغ من الكمالات فى قوتى العلمية و العملية ما بلغ، نبيا كان أو غيره بالنسبة إلى غيره.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۹

....

و بعبارة أخرى لا ولاية لأحد على أحد و لا نفوذ لحكمه فيه لأن أفراد الناس خلقوا بحسب الطبع أحرارا مستقلين و هم بحسب الخلقة، و الفطرة مسلطون على أنفسهم، و على ما اكتسبوه من أموالهم باعمال الفكر، و صرف القوى بالتصرف فى شئونهم، و أموالهم، و التحميل عليهم ظلم، و تعد عليهم.

و مجرد اختلاف إفراد الناس بحسب الاستعداد و الفضيلة لا يوجب ولاية بعضهم على بعض و تسلطه عليه، و لزوم تسليم هذا البعض

له.

نعم يحكم العقل بولاية اللّه تعالى، و سلطنة التامة فى جميع شئون الناس لأنه تعالى خالقهم و مالكهم و له السلطنة الكلية الحقة على جميع الخلائق، لان أزمة الأمور كلا بيده و الكل مستمدة من مدده.

فلله تعالى الخلق و الأمر قال إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِينَ «۱» و قال عز من قائل أَلا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحاسِبِينَ «۲».

و قال تبارك وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ «۳».

و قال تعالى فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ «۴».

الى غير ذلك من الآيات.

فلله تعالى الولاية التكوينية و التشريعية فسلطنة غيره تعالى و نفوذ حكمه يحتاج الى جعله تعالى، و قد نصب النبى صلّى اللّه عليه و آله للخلافة و الحكومة مطلقا قضاءا كانت أو غيره بقوله تعالى النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ «۵».

---

(۱) الانعام: ۶/ ۵۷

(۲) الانعام: ۶/ ۶۲

(۳) الشورى: ۴۲/ ۲۶

(۴) الغافر: ۴۰/ ۱۲

(۵) الأحزاب: ۳۳/ ۶۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۰

....

و قوله عز من قائل وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ «۱».

و قال تعالى فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً «۲».

و قال تبارك يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ «۳».

الى غير ذلك من الآيات.

ثم بعد النبى صلّى اللّه عليه و آله كان الأئمة المعصومون عليهم السّلام واحدا بعد واحد سلطانا و حاكما على العباد و يكون نفوذ حكمهم من قبل نصب اللّه تعالى و نصب النبى الأعظم بمقتضى الآية المتقدمة، و الاخبار المتواترة بين الفريقين عن النبى المعتضدة بأصول المذهب، و هذا مما لا اشكال فيه.

فعلى هذا لا بد و ان يكون نفوذ قضاء كل أحد بإذن من الرسول أو الوصى أو و الأئمة صلوات اللّه عليهم و واضح ان المأذون هو الأهل للقضاء و غير المأذون غير أهل لذلك.

فتحصل مما ذكرنا انه لا يجوز لغير النبى و الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم تصدى منصب القضاء الأمن كان من ناحيتهم و مأذونا من قبلهم، و واضح ان المأذون من قبلهم بحكمهم فى جواز تولى القضاء «۴».

فلا بد من ملاحظة أدلة الأذن ليعرف نطاق دلالتها سعة و ضيقا، و ان الاذن هل ثابت المطلق العالم بالقضاء و ان كان علمه مستندا الى التقليد، أو يعتبر الاجتهاد فى الأهلية للقضاء وجهان بل قولان.

---

(۱) النساء: ۴/ ۶۴

(۲) النساء: ۴/ ۶۸

(۳) النساء: ۴/ ۲

(۴) و لیعلم انه یعتبر فی القاضی، و المأذون من قبلهم فی القضاء أمورا و شرائط، كالبلوغ، و العقل، و العلم، و الایمان، و طهارة المولد، و العدالة، و الذكورة الی غیر ذلک من الشرائط، و الذی نحن نتعرضه هنا اشتراط علم القاضی، و الجهات المربوطة بعلمه و اما اعتبار بقیة الشرائط فیطلب من كتاب القضاء

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۱

....

فعن المحقق القمی (قدس) جواز قضاء المقلد إذا كان عالما بجمیع ماله ربط بمسائل القضاء بتقلید صحیح، و عن العلامة النراقی فی المستند، و صاحب الجواهر فی جواهره موافقته فی ذلک بل فی الجواهر جواز القضاء من كل مؤمن یحكم بالعدل و القسط، و ان لم یكن عالما بالنحو و غیره.

و لكن عن المشهور اعتبار الاجتهاد فی القاضی بل ادعی علیه الإجماع فی كلام جماعة من الأساطین منهم الشهید الثانی من غیر فرق بین حالتی الاختیار و الاضطرار.

و القائلون باعتبار الاجتهاد فی القاضی اختلفوا فی اعتبار الإطلاق فی الاجتهاد، فذهب بعضهم إلی كفایة التجزی فی ذلک، كما ذهب بعض أخر إلی اعتبار الإطلاق فلا یجزی قضاء المتجزی.

و قبل ذكر أدلة الأطراف ینبغی التنبیه علی أمر و هو ان قضاء المجتهد المطلق الجامع للشرائط فی عصر الغیبة متیقن الاعتبار و انه الأهل للقضاء بعد الأئمة المعصومین علیهم السّلام فیصح قضائه و ینفذ حكمه من غیر نكیر، و اما غیره من المجتهد المتجزی، أو مطلق المؤمن العارف بموازین القضاء و لو عن تقلید صحیح فمشكوک فیه فان كان لأدلة اعتبار القضاء إطلاق أو عموم فینفذ قضاء الجمیع، و الا فإن كان لها إجمال، أو إهمال فیؤخذ بما هو المتیقن.

الوجوه التی یستدل لجواز تصدی مطلق العارف للقضاء و دفعها

اشارة

إذا عرفت ذلک فنقول یستدل لجواز تصدی مطلق العارف للقضاء و ان كان غیر مجتهد بوجوه من الأدلة.

الوجه الأول: الآیات المباركات

منها: قوله تعالی إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰانٰاتِ إِلیٰ أَهْلِهٰا وَ إِذٰا حَكَمْتُمْ بَیْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّٰهَ نِعِمّٰا یَعِظُكُمْ بِهِ «۱». فإن إطلاقه یشمل العامی الذی لم یبلغ مرتبة الاجتهاد، فإذا أوجب اللّه الحكم بالعدل بین الناس فلا بد من نفوذه فیهم و وجوب قبولهم و الإصار لغوا.

---

(۱) النساء: ۴/ ۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۲

....

و فيه كما أفاده أستاذنا العلامة الخمينى دام ظله ان الخطاب فى صدر الآية متوجه الى من عنده الامانة لا مطلق الناس و فى ذيلها الى من له الحكم فله منصب القضاء و الحكومة لا- مطلق الناس أيضا كما هو ظاهر بأدنى تأمل فحينئذ يكون المراد ان من له الحكم بين الناس يجب عليه ان يحكم بينهم بالعدل هذا.

مضافا الى انها فى مقام بيان وجوب العدل فى الحكم لا وجوب الحكم فلا إطلاق لها من هذه الحيثية.

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۲۵۲

و يدل على ان الأمر متوجه الى من له الأمر مضافا الى ظهور الآية ما رواه الصدوق بإسناده عن المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السّلام قال:

قلت له قول اللّه عز و جل إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانٰاتِ إِلىٰ أَهْلِهٰا وَ إِذٰا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ فقال عليه السّلام: عدل الامام ان يدفع ما عنده الى الامام الذى بعده و أمر الأئمة ان يحكموا بالعدل و أمر الناس ان يتبعوهم «۱».

و ليس هذا تفسيرا تعبديا خلاف ظاهر الآية، بل هو ظاهرها لأن الحكومة بين الناس لما كانت فى جميع الطوائف شأن الأمراء و السلاطين لا يفهم العرف من الآية الا كون الخطاب متوجها إليهم لا إلى الرعية الذين ليس لهم أمر و حكم «۲».

و بالجملة الآية وردت فى بيان حكم أخر و هو لزوم الحكم بالعدل فى القضاء لا بيان صفة الحاكم حتى يؤخذ بإطلاقها فتدبر.

مع انه لو سلم الإطلاق لها فبلحاظ عدم تصدى القضاء و الحكم من كل أحد فتنصرف الآية الى من كان صاحب الأمر و الحكم و هو غير العامى.

و منها قوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ «۳» و

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۶

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۱۴

(۳) المائدة: ۵/ ۴۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۳

....

فى أية اخرى هُمُ الظّٰالِمُونَ «۱» و فى ثالثة هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۲».

تقريب الدلالة أنها بمفهومها تدل على وجوب الحكم بما انزل اللّه و إطلاقها يشمل العامى الذى لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

و فيه أولا- ان الآيات واردة فى شأن التوراة و الإنجيل و ذم علماء اليهود و النصارى بأنهم لا- يحكمون بأحكام أنزل اللّه إليهم بل

يخفونها عن الناس و يكتمونها عنهم و يحكمون بخلاف ما انزل اللّه إليهم و هذا غير حكم الحاكم و القاضى الذى موضوع للبحث.

و بالجملة الآيات بصدد ذم علماء اليهود و النصارى لإخفائهم أحكام اللّه الواقعية و هذا غير حكم الحاكم الذى محط البحث فغاية ما يستفاد منها هى انه يجب على العلماء تبين الأحكام الواقعية الكلية للناس و لا يكتمونها عنهم كما كتموها علماء أهل الكتاب و انى له و للمقام.

و ثانيا: لو سلم فالآيات بصدد بيان حرمة الحكم بغير ما انزل اللّه لا بيان جواز الحكم أو وجوبه لكل أحد.

و بالجملة لم تكن الآيات بصدد تجويز المراجعة الى كل أحد حتى يؤخذ بإطلاقها و غاية ما يستفاد منها ان من يصلح للحكم و القضاء لو لم يحكم بما انزل اللّه فهو كافر، أو ظالم، أو فاسق.

و ثالثا: لو كان لها إطلاق لو خليت و نفسها و لكن بلحاظ عدم معهودية تصدى القضاء و الحكم فى الرعية من كل أحد تنصرف الى من كان صاحب الحكم دون غيره.

مع انه يمكن تقييدها بما سيمر بك من دلالة الاخبار على اعتبار الاجتهاد.

و منها: قوله تعالى:

---

(۱) المائدة: ۵/ ۴۵- ۴۸

(۲) المائدة: ۵/ ۴۵- ۴۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۴

....

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا «۱».

تقريب الدلالة انه يدل على لزوم القيام بالقسط و لزوم الحكم بالعدل و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين المجتهد و من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

يظهر حال الاستدلال بهذه الآية الشريفة مما ذكرناه فى الآيات المتقدمة كما يظهر الحال فى سائر الآيات التى استدل بها صاحب الجواهر (قدس) ففيما ذكرناه كفاية فلاحظ و تأمل.

و الإنصاف: أن الآيات التى استدل بها صاحب الجواهر (قدس) و غيره اما لا دلالة لها على الحكم و القضاء بين الناس، أو لا إطلاق لها بحيث يمكن الاستدلال بها للمقام، و لو فرض إطلاق لها فى حد نفسها لكنها ينصرف الى من كان صاحب الأمر و الحكم بعد عدم كون القضاء و الحكم فى الشريعة من كل أحد، و لو سلم جميع ذلك فيكفى فى تقيدها و رفع اليد عن إطلاقها ما سيجىء مما يدل بوضوح- كمقبولة كمقبولة عمر بن حنظلة و غيرها- على اعتبار النظر و الاجتهاد فى القاضى و الحاكم فارتقب.

الوجه الثانى: الاخبار الواردة

منها: خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السّلام قال:

إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكوا اليه «۲».

تقريب الدلالة انه عليه السّلام جعل من كان من شيعتهم عالما من قضاياهم أو من قضائهم، و واضح ان المراد بالعلم ليس خصوص

العلم الوجدانی بأحکامهم بل ما یعم الحجة علیها و الا یلزم عدم صحة قضاء المجتهد بداهة ان أکثر استنباطاته ظنیة و لذا

(۱) المائدة: ۵/ ۷

(۲) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۵

....

قد یقال ان العلماء فی الحقیقة ظنناء، و المقلد عالم بالحکم بهذا المعنی فیشمله إطلاق الخبر، بل ذکر صاحب الجواهر (قدس) لعل ذلک اولی من الأحکام الاجتهادیة الظنیة.

و فیه أولا: ان الظاهر من قوله علیه السّلام یعلم شیئا من قضایانا هو العلم بالأحکام الکلیة الإلهیة و وجه الاستناد إلیهم علیهم السّلام مع انه مستند الیه تعالی بلحاظ انهم وسائط فی وصول الأحکام الکلیة الإلهیة إلینا لا الأحکام الجزئیة و القضایا الشخصیة و القضایا الجزئیة التی وقعت بین أیدیهم علیهم السّلام لعدم معودیة القضاء لغیر أمیر المؤمنین و السبط الأکبر علیهما السّلام فی برهة قلیلة، و واضح ان فهم القضایا و الأحکام الکلیة الواردة عنهم لم یکن شأن العامی المقلد کما هو ظاهر.

و ثانیا: ان العامی المتکل الی فتوی الفقیه فی مسائل القضاء لا یصدق علیه عرفا انه عالم بقضائهم بل یصدق علیه انه عالم بفتوی الفقیه بقضائهم بلحاظ انها طریق إلی قضائهم.

یظهر هذا بوضوح من مراجعة العرف فی سائر موارد استعمال هذه اللفظة فإنهم لا یطلقون العالم بالطب مثلا و الطیب علی من سمع جملة من المسائل الطبیة من طبب تقلیدا، و انما یطلقونه علی من علم بها استدلا لا فتدبر.

و ثالثا: بأنه لو سلم فغایته الإطلاق و یکفی فی تقیده کما أشرنا ما یدل بوضوح علی اعتبار النظر و الاجتهاد کما سیمر بک مفصلا.

و منها: خبر الحلبی قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام ربما کان بین الرجلین من أصحابنا المنازعة فی الشیء فیتراضیان برجل منا فقال لیس هو ذاک و انما هو الذی یجبر الناس علی حکمه بالسیف و السوط «۱».

تقریب الدلالة من وجهین:

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۶

....

الأول: إطلاق قوله رجل منا فإنه یشمل المقلد و ترک الاستفصال دلیل العموم و الثانی: حصر عدم الجواز فیمن یجبر الناس بسیفه وسوطه دلیل علی جواز الرجوع الی غیرهم مطلقا.

نوقش أولا: بأن الظاهر من قوله علیه السّلام لیس هو ذاک هو کون الکلام مسبوقا بسابقة بین المتخاصمین غیر منقولة إلینا فلعله کان الخبر مسبوقا بأمر لو کان مذکورا لما فهمنا منه ما یفهم منه فعلا و کلما کان الکلام محفوفا بما یصلح للقرینیة یشکل بل لا یصح الاحتجاج و الاعتماد علیه، و کذا لا یکون الظاهر حجة إذا احتف الکلام بما یحتمل صرف الظاهر عن ظهوره.

و بالجملة یشکل الاعتماد علی الإطلاق و ترک الاستفصال بعد احتفاف الکلام بما یصلح للقرینیة.

و ثانيا: انه لم يكن الكلام مسوقا لبيان الترافع الى قضاة المؤمنين ليصح التمسك بإطلاقه بل المتراءى من الخبر النهى عن المراجعة إلى قضاة العامة فلا يصح التمسك بالإطلاق.

و ثالثا: ان الحصر فى الخبر إضافى لعدم تمامية الحصر فى طرفى القضية لأن مفاد الحصر ان كل من لم يجبر الناس بالسيف و السوط يجوز له الحكم و القضاء، لوضوح ان المخالفين و الفاسقين و من يحذو حذوهم و ان لم يجبروا بالسيف و السوط لا يجوز الترافع عندهم، و ان امام العدل مثل أمير المؤمنين عليه السّلام ان قام بالسيف و السوط يجب إتيانه.

و المترائى من قوله عليه السّلام (ليس هو ذاك و انما هو الذى يجبر الناس إلخ) كناية عن نهى المراجعة إلى قضاة العامة، لا بصدد بيان صحة الترافع و المراجعة الى كل أحد من المؤمنين فلا يستفاد من قوله رجل منا، و لا من الحصر قضية مطلقة، و هو جواز تصدى كل مؤمن لمنصب القضاء، و ان لم يكن مجتهدا عالما.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۷

....

و رابعا: انه لو أغمض عما ذكرنا فغايته الاستدلال بالإطلاق و يكفى فى تقييده كما أشرنا و سيمر بك بوضوح مقبولة عمر بن حنظلة و غيرها.

و منها: غير ذلك من الاخبار.

الوجه الثالث: الأمر الاعتبارى و قد أشار إليه صاحب الجواهر (قدس) و أومى إليه فى بعض الكتب و استفدناه من بحث أستاذنا العلامة الخمينى (دام ظله) و حاصله.

هو انه يستدل لصحة الرجوع الى المقلد بان الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف- من لدن شيخ الطائفة (قدس) الى زماننا هذا- لم يكن فى الصدر الأول بل المحدثون فى الصدر الأول مثل المقلدين الآخذين أحكام اللّه من الفقهاء فهم كانوا يسمعون الأحاديث و الحلال و الحرام من صراح الوحى و يكون قوله عليه السّلام حجة لهم كما هو الشأن فى حال أكثر المحدثين فى زماننا هذا.

فعلى هذا يكون المتبادر من قوله عليه السّلام ممن روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا غير ما هو المتبادر منها فى زماننا و الملاك ملاحظة ذلك الزمان.

و بالجملة ليس المراد مما فى المقبولة من كان له قوة الاستنباط بالمعنى المعهود فى زماننا بل المراد منه من علم الأحكام بأخذ المسائل من لفظ الامام عليه السّلام أو الفقيه كما هو الشأن فى تلك الأزمنة.

و فيه أولا: انه كما يساعده الشواهد و الأدلة و قد أشرنا إلى بعضها فيما تقدم و لعله يأتى بعضها الأخر هو وجود الاجتهاد و الاستنباط فى الصدر الأول و كان فى ذلك العصر لمثل زرارة بن أعين، و محمد بن مسلم، و يونس بن عبد الرحمن و نظرائهم موقف عظيم و قد كانوا يميزون الاخبار الغث عن السمين و يعرفون مذاق أئمة أهل البيت عليهم السّلام و يميزون الأخبار الصادرة لبيان الأحكام الواقعية عما صدرت تقية و قضية قول زرارة لمن نقل قول المعصوم:- أعطاه من جراب النورة- شاهد صدق للمقال.

و قد ذكرنا مقال الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس) «انه كان فى زمان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۸

....

أئمتنا عليهم السّلام: الزرارية و اليونسية و نحوهم و قد أمروا صلوات اللّه عليهم بالرجوع الى بعض أصحابهم كما أمروا بالرجوع الى يونس بن عبد الرحمن و يحيى بن زكريا و نحوهما و الظاهر ان المراد الرجوع فى الفتوى دون الرواية» «۱».

و مما یدل علی وجود الاجتهاد فی الصدر الأول: ان المنصوبین للقضاء من قبل خلفاء الجور کانوا من الفقهاء الواجدین لقوة الاستنباط کشریح القاضی المنصوب من قبل أمیر المؤمنین بقاءا، و ابن ابی لیلی، و ابن شبرمة، و قتادة و أضرابهم.

و بالجملة من تفحص و سبر حال أجلاء الرواة فی الصدر الأول یجد ما ذکرناه بل یطمئن انه کان فی ذلک العصر فقهاء عارفون بأحکامهم و ناظرون فی حلالهم، و حرامهم.

نعم لم تکن مؤنة الاجتهاد لهم بهذه الصعوبة التی بلینا فی الأعصار المتأخرة بل کانت سهلة، فهم بلحاظ کونهم عند صراح الوحی و کثیر منهم کانوا أهل اللسان یسهل علیهم معرفة الأحکام و النظر فیها من دون احتیاج الی کثیر من مقدمات الاجتهاد و عدم احتیاجهم الی التکلف و بذل الجهد الشدید مما یحتاج إلیها فی هذه الأعصار مما هی غیر دخیلة فی تقوم الموضوع و انما هی دخیلة فی تحققه، فقیود الموضوع و هی ما عینه المقبولة من الأوصاف کانت حاصلة لکبار محدثی الصدر الأول من غیر مشقة، و لفقهائنا مع تحمل المشاق.

و بالجملة العناوین المأخوذة فی المقبولة و غیرها: من النظر فی حلالهم و حرامهم و عرفان أحکامهم و غیر ذلک منطبقة علی هؤلاء المحدثین و الرواة کما تکون منطبقة علی المجتهدین و الفقهاء من هذه الأعصار فهم مشترکون معهم فیما هو مناط النصب و امتیاز المجتهدین فی زماننا عنهم انما هو فی أمر خارج عما یعتبر فی النصب و هو تحصیل قوة الاستنباط بالمشقة و بذل الجهد و تحمل الکلفة فی معرفة الأحکام مما لم یکن فی الصدر الأول.

---

(۱) الحق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخباریین/ ۶۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۹

....

فالقول بأنه لم یکن فی الصدر الأول أهل النظر و الاجتهاد موجود و جمیعهم نقلة الحدیث و الروایة فقط ناش عن قلة الاطلاع بأحوالهم، و اسائة الأدب بساحتهم.

فتحصل: ان قیود الموضوع المذکورة فی المقبولة دخیلة فی المتصف بالقضاء و هی حاصلة لهؤلاء الرواة و المحدثین من غیر مشقة، أو مع مشقة قلیلة، و لفقهائنا مع تحمل المشاق و الزحمات الأکیدة، و اما المقلد فخارج عن الموضوع رأسا لعدم صدق الأوصاف علیه، فکما انها غیر منطبقة علی من لم یطلع علی الأحکام الصادرة من قبلهم إلا بالمراجعة إلی الرسالة العملیة للمجتهد فکذلک غیر منطبقة علی من حفظ الأحادیث الصادرة عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام و لکن غیر واقفین بمراداتهم غیر مائزین غثها عن سمینها غیر متمکنین من الجمع بین متعارضاتها و غیر قادرین علی التوفیق العرفی بین مطلقاتها و مقیداتها و عموماتها و خصوصاتها.

و ثانیا: لو سلم عدم وجود فقیه ناظر فی الحلال و الحرام، عارف بالأحکام فی الصدر الأول و فی عصرهم علیهم السّلام لکن لا یضر بما نحن بصدد إثباته لأن جواز تصدی منصب القضاوة و الحکومة فی المقبولة علق علی من کان عارفا بأحکامهم و ناظرا فی حلالهم و حرامهم علی سبیل القضیة الحقیقیة، أو الطبیعیة فمن اتصف بالعنوان فی أی عصر و زمان یصح له ذلک و الا فلا و واضح ان العامی و من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد لم یکن ینطبق علیه ذلک.

فظهر انه لم یوجد لنا دلیل یصح الرکون الیه لما ذهب الیه الفقیه الماهر صاحب الجواهر (قدس) من جواز تصدی المؤمن العارف بموازین القضاء و ان کان عن تقلید بل أشرنا کما سیظهر لک عن قریب جلیا قیام الدلیل علی اعتبار النظر و العرفان فی متصدیه فارتقب.

و قد عرفت دعوی الإجماع علی اعتبار الاجتهاد فی القاضی عن جماعة من الأساطین منهم الشهید الثانی فی المسالک.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۲۶۰

....

و مما یؤید ما ذکرنا ما أشار الماتن (قدس) فی کتاب القضاء من ان البحث فی صلاحیة العامی لمنصب القضاء بحث علمی مدرسی لا خارجیة له بلحاظ ان التفات المقلد الی جمیع المزایا و الدقائق و الخصوصیات المتعلقة بالوقائع و ما فیها من الأحکام فی غایة البعد بل قریب من المحال «۱».

بل لو خلینا و أنفسنا و لاحظنا الخارج نری انه لا یمکن ان یتصدیها کل مجتهد و عارف بالأحکام بل لا بد و ان یکون الأوحدی منهم و قد سمعنا و شاهدنا إن القضاة من الصدر الأول إلی زماننا هذا کان شأن طائفة مخصوصة من العلماء کما هو المسموع و المشاهد من سائر الدول الراقیة و الممالک المتمدنة اصطلاحا و اسما.

و لو شک فی شمول أدلة النصب للعامی للشک فی اعتبار الاجتهاد فی صدق عنوان الناظر فی الحلال و الحرام، و العارف بأحکامهم و نحو ذلک بلحاظ صدقه علی من عرفها و ان کان من طریق التقلید، أو لأجل أن الآیات المبارکات لیست بصدد تعیین الحاکم و انما هی بصدد بیان ان القضاوة لا بد و ان تکون بالعدل و القسط فلا مجال للمتمسک بإطلاقها.

أو لأجل ان الاخبار انما وردت فی قبال المخالفین للدلالة علی عدم جواز الترافع الی أهل الجور و الفسوق، و ان الایمان معتبر فی القضاء و اما ان القاضی یعتبر ان یکون مجتهدا أو یکفی کونه عالما بالقضاء بالتقلید الصحیح أو یعتبر ان یکون رجلا الی غیر ذلک من الأمور فلیست الاخبار بصدد بیانها بوجه صحیح.

فاذا القدر المتیقن من دلیل النصب من قبلهم هو المجتهد دون من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد و هو الخارج عن الأصل الذی أسسناه.

فبما ذکرنا کله ینقدح ضعف رد صاحب الجواهر (قدس) الإجماع المدعی فی دلیلهم بقوله: «و اما دعوی الإجماع التی قد سمعتها فلم أتحققه بل لعل المحقق

---

(۱) ملحقات العروة الوثقی ج ۲/ ۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۲۶۱

....

عندنا خلافه» «۱».

حکم اعتبار مطلق الاجتهاد فی منصب القضاء

ثم انه بعد الفراغ عن اعتبار الاجتهاد فی منصب القضاء یقع الکلام فی کفایة مطلق الاجتهاد فیه حتی یصح تصدی المتجزی لمنصب القضاء، أو یعتبر الاجتهاد المطلق وجهان بل قولان.

و لیعلم أولا- ان الاجتهاد قد یطلق و یراد منه استنباط الحکم من أدلته، و قد یطلق و یراد قوة منه الاستنباط و ملکة رد الفروع إلی الأصول فالمجتهد المطلق علی الأول هو الذی استنبط جمیع الأحکام من أدلتها فعلا، و المتجزی فی قباله من استنبط بعض الأحکام من أدلتها فعلا فقط.

کما ان المجتهد المطلق علی الإطلاق الثانی هو الذی یکون له ملکة استنباط جمیع الأحکام و لو لم یستنبط جمیعها و مقابله المتجزی و هو الذی لم تکن له قوة کذلک.

عدم کفایة ملکة الاجتهاد فی القضاء

ثم لا یخفی انه لم یوجد فی الروایات ما یستفاد منه صلاحیة الواجد لملکة الاجتهاد فقط لإشغال منصب القضاء، لان عمدة روایات الباب هی مقبولة عمر بن حنظلة، و روایتا ابی خدیجة، و التوقیع الشریف، و واضح ان قوله علیه السّلام: (عرف أحکامنا) فی المقبولة، و قوله علیه السّلام: (یعلم شیئا من قضایانا- قضائنا) فی روایة ابی خدیجة، و قوله: علیه السّلام (و عرف حلالنا و حرامنا) فی روایته الأخری، یدل بوضوح علی اعتبار العلم و العرفان الفعلی بالأحکام فلا یصلح للقضاء من له قوة الاستنباط فقط فتدبر.

---

(۱) جواهر الکلام ج ۴۰/ ۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۶۲

الإجماع و الاخبار التی استدل بها لاعتبار الاجتهاد المطلق فی القضاء

اشارة

إذا أتمهد لک هذا فنقول یستدل لاعتبار الاجتهاد المطلق فی القاضی مضافا الی الإجماع المدّعی فی کلام بعضهم بجملة من الاخبار التی عمدتها قوله علیه السّلام فی المقبولة:

ینظران الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا «۱».

فان المصدر المضاف فی الفقرتین الأولیتین، و الجمع المضاف فی الفقرة الأخیرة یفیدان العموم فمن کان راویا لجمیع أحادیثهم و ناظرا فی کل ما یکون حلالا و حراما عندهم و عارفا بجمیع أحکامهم یکون منصوبا للقضاء.

و قوله علیه السّلام فی مشهورة ابی خدیجة.

اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا، و إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر «۲».

تقریب الدلالة ظاهر مما ذکرناه فی المقبولة فإن المفرد المضاف یفید العموم و بما ذکرنا یظهر دلالة قول مولانا الصاحب جعلنی اللّه من کل مکروه فداه فی التوقیع الشریف:

و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و انا حجة اللّه «۳».

فالمتصدی لمنصب القضاء، و المنصوب للقضاء لا بد و ان یکون راویا لأحادیثهم فی جمیع الأحکام بواسطة الروایات المأثورة عنهم و ناظرا فی مدالیلها و رفع معارضاتها، أو الجمع بینها عارفا بجمیع ما یکون حلالا و حراما لدیهم، و لا أقل جل ذلک هذا.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۶۳

المناقشة فى الإجماع و الاخبار

قلت: قد يناقش فيما ذكر.

اما فى الإجماع فلو سلم تحققه فلا يكاد ينفع فى مثل المقام الذى يستدل له ببعض الوجوه لاحتمال ان يكون ذلك مدرك المجمعين فلا يكاد يستكشف رأى المعصوم به.

و اما الاستدلال بفقرات المقبولة فحاصل ما استفدناه من أستاذنا العلامة الخمينى دام ظله هو ان وقوع الفقرات فى مقابل المنع عن الرجوع الى حكام الجور و قضاتهم يمنع عن استفادة العموم لعدم معرفتهم جميع الأحكام بل قلما يوجد له مصداق فى الخارج ضرورة انه لو كان فينا، أو فيهم فقيه بارع فإنما استنبط أو يستنبط أكثر المسائل التى يبتلى بها نفسه أو مقلديه و اما استنباط جميع المسائل و الفروع من جميع الأبواب فلا الا من كان له قوة قدسية.

و بالجملة الظاهر من قوله عليه السّلام عرف أحكامنا إلخ المعرفة و النظر الفعليين بأحكامهم و هى غير حاصلة لغير أئمة أهل البيت عليهم السّلام بل غير ممكن حصولها عادة الأمن كانت له قوة قدسية فيكون جعل منصب القضاء لمن عرف، أو يعرف جميع الأحكام لغوا فتكون ذلك قرينة على ان المراد منها عرفان جملة معتدا بها من أحكامهم هذا أولا:

و ثانيا: لو فرض إمكان المعرفة الفعلية لجميع أحكامهم و وجوده خارجا فلا طريق لنا لتشخيصه بداهة انه لا يمكن الاطلاع على حاله الأمن كان فى رتبته أو أعلم منه فلا معنى للأمر بالرجوع اليه.

فلا بد و ان يراد منها غير ما هو المترائى منها بدوا و لكن يجب ان يكون بحيث يصدق عليه انه راو لأحاديثهم، و عارف بأحكامهم، و ناظر فى حلالهم و حرامهم، و من تحصل له مقدارا معتدا به منها يصدق عليه انه راو لأحاديثهم و عارف بأحكامهم و ناظر فى حلالهم و حرامهم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶۴

....

نعم بمناسبة الحكم و الموضوع لا بد و ان يكون عالما بجميع ما وليه لأنه بعد تصديه للقضاء يراجع اليه من جميع النواحى و الأطراف التى يتعارف المراجعة فيها اليه، و واضح انه لم تكن منازعاتهم و مرافعاتهم من سنخ واحد، و نسق فأرد، فلو لم يكن القاضى عارفا بجميع موازين القضاء يلزم الهرج و المرج، و تضييع شئونه و سقوطه بين الناس.

و بما ذكرنا يظهر حال ما فى مشهورة ابى خديجة و التوقيع الشريف.

و على هذا يحمل قوله عليه السّلام فى صحيحة ابى خديجة قال:

قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق عليهما السّلام: إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه «۱».

فإن ظاهرها ان من استنبط قليلا من قضاياهم الصادق على معرفة مسئلة أو مسئلتين مثلا يجوز له تصدى القضاء خصوصا على نسخة (قضائنا) لصدقه على من عرف بعض القضايا الصادرة عنهم فى فصل الخصومات.

المراد بالمتجزى المنصوب للقضاء

اشارة

و قد عرفت انه لا يمكن الالتزام به لما أشرنا أن منازعات الأمة الإسلامية ليست على نسق واحد، فلو لم يكن القاضى عارفا بجميع موازين القضاء يلزم الهرج و المرج و سقوط القاضى من بين الناس.

أضف الى ذلك كما أشرنا أن الأئمة المعصومين عليهم السّلام غير أمير المؤمنين و الامام المجتبى فى برهة من الزمان لم يكن لهم بسط يد و خلافة ظاهرية فلم يكن لهم قضاؤه كما كان لهما عليهما السّلام فالمراد بالقضايا بهذه القرينة الأحكام الشرعية الصادرة عنهم فمن عرف و استنبط جملة من الأحكام بحيث يصدق انه عارف بقضاياهم فيجوز

---

(١) الوسائل باب ١ من أبواب صفات القاضى ح/ ۵

....

له تصديه للقضاء مع عرفانه بجميع ما وليه.

فظهر و تحقق مما ذكرنا جواز تصدى المجتهد المتجزى العالم بموازين القضاء لمنصب القضاء و يصح له فصل الخصومة و هو المنصوب من قبلهم للقضاء فاذا منصب القضاء مختص بالفقهاء و لاحظ للعامى منه.

فبعد ما تمهد لك ما ذكرنا و عرفت ان العامى غير منصوب من قبلهم صلوات اللّه عليه للقضاء فحان التنبيه على جهتين مترتبتين الاولى فى انه هل يجوز للفقيه الجامع للشرائط نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء أم لا؟ و الثانية فى انه لو لم يجز ذلك أيضا فهل يجوز توكيل الفقيه مقلده العارف للقضاء أم لا؟ فالكلام يقع فى جهتين.

الجهة الاولى فى انه هل يجوز للفقيه نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء أم لا؟

اشارة

قد يقال بجواز نصب الفقيه الجامع للشرائط: العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء مستدلا بعموم أدلة ولاية الفقيه.

بتقريب أن للنبى و الوصى صلوات عليهما نصب كل أحد للقضاء مجتهدا كان أو مقلدا إذا كان عارفا بالمسائل بمقتضى سلطنتهما و ولايتهما المطلقة على الأمة، فكل ما كان لهما يكون للفقيه الجامع بمقتضى عموم ولاية الفقيه.

و بالجملة كما كان للنبى أو الإمام صلوات اللّه عليهما نصب الفقيه الجامع للقضاء يصح لهما نصب العامى العارف بمسائل القضاء و كلما صح لهما صح للمجتهد الجامع، فيصح للفقيه الجامع نصب العامى العارف لذلك بحيث ينفذ حكمه لكل أحد حتى بالنسبة إلى الفقيه الذى نصبه، و يحرم مخالفته.

ذكر ما يوجه لجواز نصب العامى للقضاء و دفعه

و لا يخفى ان هذا الاستدلال يلتئم من مقدمتين لا بد من إثباتهما أما الأولى

....

فهی إثبات انه یجوز للنبی و الأئمة المعصومین صلوات اللّه علیهم بسبب الولایة العامة الثابتة لهم بالآیات و الاخبار و ضرورة المذهب نصب کل أحد لمنصب القضاء، و اما الثانیة فهی ان کل ما ثبت لهما فهو ثابت للفقیه بأدلة عموم الولایة.

فإذا تمت هاتان المقدمتان فینفذ حکم العامی العارف المنصوب للقضاء من قبل الفقیه الجامع بالنسبة الی کل أحد.

و لکن ردت: المقدمة الأولی بأن مقتضی مقبولة عمر بن حنظلة هو ان منصب القضاء انما هو للفقیه الواجد لصفات مخصوصة فیستفاد منها انه حکم الهی لا یجوز التعدی عنها.

و بالجملة ارجع الامام علیه السّلام فیها هذا المنصب الی من کان واجدا لصفات مخصوصة فلو کان تصح المراجعة إلی غیره لوجب علیه ان یعینه لأنه علیه السّلام فی مقام بیان من یرجع الیه.

و لکن نوقش فی دلالة المقبولة بأنها لا تدل الأعلی نصب الامام علیه السّلام الفقیه العادل و اما کون ذلک بإلزام شرعی حتی یستفاد منها ان الفقاهة من الشرائط الشرعیة للقضاوة فلا.

و بالجملة النصب فیها و ان کان للفقیه العادل الا انه لا یستفاد منها انحصار المتصف به فلعل ذلک بلحاظ کونه فردا جلیا لا لکونه کذلک شرعا حتی لا یجوز لغیره تصدی القضاء.

و لکن یمکن الاستدلال لذلک بقوله علیه السّلام فی صحیح سلیمان بن خالد المتقدم:

اتقوا الحکومة فإن الحکومة انما هی للإمام العادل بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی «۱».

فإن الظاهر منه انها مختصة بهما من قبل اللّه و لا یکون لغیرهما أهلیة لها غایة الأمر أدلة نصب الفقهاء لذلک یکون مخرجة إیاهم عن الحصر فیبقی الباقی.

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضی ح/ ۳

....

بل یمکن ان یقال ان الفقهاء بوجه أوصیاء لکونهم الخلفاء من قبلهم فیکون خروجهم عنه موضوعا فیصح ان یقال ان الحکومة منحصرة بالنبی، أو الوصی، و یراد منه ما یعم الفقهاء.

و بالجملة حصر الحکومة و القضاء بالنبی، و الوصی یسلب أهلیة غیرهما لهما و خروج الفقهاء اما موضوعا أو حکما فیبقی الباقی.

و لک ان تقول انه لم یثبت للنبی، و لا للوصی مع ما لهما من الولایة المطلقة جعل منصب القضاء لکل أحد و ان لم یکن له أهلیة لذلک لأدائه إلی الظلم و الجور الی مخالفة اللّه و رسوله.

و ذلک لأنه لو صح لهما جعل منصب القضاء لمن لیس له أهلیة لذلک فحیث انه یجب اتباع آراء المنصوب من قبلهم لقوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ «۱».

و حکم القاضی غیر الأهل قد لا یکون عن منهاج صحیح، بل علی غیر موازین الشرع، و الشریعة فیؤید الی مخالفة اللّه و رسوله، و هو فاسد، فیکون وزان نصبهم غیر الأهل وزان قوله تعالی لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا «۲» فکما ان وجود الهین فی الخارج محال و لکن لو فرض وجودهما فیه لفسدت السموات و الأرض فکذلک لا یجوز للرسول و الوصی نصب غیر الأهل للقضاء لأدائه إلی مخالفتهما.

أضف الی ذلک عدم معهودیة تصدی العامی للقضاء من لدن زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله الی زماننا هذا بل المعهود بینهم هو

تصـدی المجتهـدین له و ناهیک فی ذلک بعض الاخبار کقوله علیه السّلام لشـریح: جلست مجلسا لا یجلسه الا نبی أو وصـی نبی أو شقی «۳» و قوله صلّی اللّه علیه و آله انهم خلیفتی الی غیر ذلک، فإنه یفهم من ذلک ان هذا حکم الهی مخصوص

(۱) النساء: ۴/ ۵۹

(۲) الأنبیاء: ۲۱/ ۲۲

(۳) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۶۸

....

بالنبی أو الوصـی غایـة الأمر قام الـدلیل علی جواز تصـدیه للفقیه فلا یجوز للعامی تصدیه و لو شک فی أهلیة العامی للقضاء لاحتمال شرطیة الفقاهة فی النصب فتکون شـبهة مصداقیة لقوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ فلا ینفذ حکمه و لا یجب اتباعه هذا کله فی المقدمة الاولی.

و اما المقدمة الثانیة فقد یقال بعدم تمامیتها أیضا لأنه لم یثبت ان کل ما کان للرسول أو الإمام صـلوات اللّه علیهما فهو للفقیه ضـرورة أنه للنبی صـفات و خصائص و أحکام لا یوجـد فی غیره، و قـد تعرضـها العلامـة الحلی (قـدس) فی مقدمات نکاح التذکرة فذکر من ذلک ما یقرب ستین امرا مختصة بالنبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله «۱»، و کذا للأئمة أهل البیت علیهم السّلام خصائص لا یوجد فی غیرهم فلم یثبت عموم ولایة الفقیه بمثل ما کان لهما صلوات اللّه علیهما.

أضف الی ذلـک ان المتأمـل فی المقبولـة صـدرا و ذیلاـ یری بأنهـا فی مقـام بیان وظیفـة الفقهاء من حیث بیان الأحکام الشـرعیة عن مدارکها و خصوص القضاء و الحکومة.

و لو سلم دلالتها علی عموم ولایتهم فلا بد و ان یحتمل علی ذلک احترازا عن التخصیص الأکثر المستهجن لان ما کان للنبی أو الإمام (صـلوات اللّه علیهما) غیر ثابتـة للفقهاء کأمر بالجهاد الابتـدائی، و تجهیز الجند لذلک، و الولایة علی أموال الناس و أنفسـهم، و جواز تطلیق المریـة المزوجـة و تغییر بعض الأحکام الی غیر ذلک، فلا یجوز التمسک بإطلاقها لما نحن فیه الا بعـد تمسک جماعة معتد بها من الأصحاب و لم یتمسک بها فی المقام الا بعض المتأخرین ا ه.

و لکن یمکن ان یقال ان خصائص النبی صـلوات اللّه علیه و آله و ان کانت کثیرة الا ان أکثرها لیست من شـئون الحکومة و سـلطنتها علی الأمة و ما یکون مرتبطا بسلطنتهم و حکومتهم لیس بکثیر بحیث یستلزم التخصیص المستهجن.

(۱) تذکرة الفقهاء ج ۲/ ۵۶۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۶۹

....

و اما المقبولـة فالإنصاف ان القول بأنها فی مقام بیان وظیفـة الفقهاء من حیث بیان الأحکام الشـرعیة و القضاة فقط غیر وجیه بداهة ان بیان الأحکام لیس من المناصب و لا معنی لجعله، و تخصیصـها بالقضاء و الحکم بین الناس لا وجه له، بعد قوله علیه السّلام فتحاکما الی السـلطان أو القضاء فإنه شاهد صدق علی أعمیة المورد لما یکون مربوطا بالحکومة لأن ما یرجع الی السلطان و الولی غیر ما یرجع الی القضاة نوعا.

و المنازعة فی الدین أو المیراث قد ترجع إلی القاضی کدعوی ان فلانا مدیون و إنکار الطرف، أو دعوی انه وارث و نحو ذلک، و قد ترجع إلی الولاة، و الأمراء کالتنازع الحاصل بینهما لأجل عدم أداء دینه أو إرثه بعد معلومیته و مرجع هذا النحو من المنازعات الأمراء، فإذا قتل ظالم شخصا من طائفة مثلا و وقع النزاع و التشاجر بین طائفتین فالمرجع لرفع النزاع و التشاجر، و رفع الغائلة هو الولاة و لذا قال علیه السّلام فتحاکما الی السلطان أو القضاة و من الواضح عدم تدخل الخلفاء فی ذلک العصر بل مطلقا فی المرافعات التی ترجع إلی القضاة و کذلک العکس.

فعلی ما ذکرنا کل منازعة یرجع الی القاضی لیحکم بما هو الحق بینهما فاذا تراضیا و أخذا بحکم القاضی فهو و الا فیرجع الأمر إلی الحاکم لإجراء هذا الحکم و إنجازه ففی کل منازعة شخصیة جهتان جهة قضائیة و جهة حکومیة غیر ان الثانیة فی طول الاولی غالبا من غیر فرق بین کون المتنازع فیه امرا مالیا أو حقوقیا أو غیرهما.

فظهران السؤال عن مسئلة الدین أو المیراث لا یوجب اختصاص المقبولة بمسئلة قضائیة، و قوله علیه السّلام بعد ذلک فتحاکما الی السلطان، أو القضاة شاهد صدق علی ما ذکرناه.

و لک ان تفطن مما ذکرناه ان انطباق قول الصادق علیه السّلام: (من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم الی الطاغوت) علی الولاة أوضح منه علی القضاة بل لو لا القرائن لکان الظاهر منه خصوص الولاة لدخول القضاة من الولاة فیه سیما مع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۰

....

مناسبة الحکم و الموضوع و مع استشهاده علیه السلام بالایة التی هی ظاهرة فیهم فی نفسها.

فعلی ما ذکرنا یصح ان یقال ان مقتضی إطلاق المقبولة انه علیه السّلام بصدد جعل مطلق الحکومة سیاسیة کانت أو قضائیة للفقیه الجامع للشرائط.

شبهة فی دلالة المقبولة لنصب الولایة و الحکومة من قبل الامام علیه السلام و دفعها

بقیت هنا شبهة أشار إلیها و الی دفعها أستاذنا العلامة الخمینی دام ظله.

أما الشبهة فهی ان الامام علیه السّلام و ان کان خلیفة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و ولی الأمر و له نصب الولاة و القضاة لکن لم تکن یده مبسوطة بل کان فی سیطرة خلفاء الجور فلا اثر لجعل منصب الولایة لأشخاص لا یمکن لهم القیام بأمرها، و اما نصب القضاة فله أثر فی الجملة کما لا یخفی.

و اما دفعها فلوجود أثر فی الجملة لجعل الولایة عند ذاک لان جعل المرجع للشیعة یوجب رجوعهم الیه و لو سرا فی کثیر من الأمور- کما نشاهد بالضرورة- هذا أولا.

و ثانیا: ان لهذا الجعل سرا سیاسیا عمیقا و هو طرح حکومة عادلة إلهیة و تهیئة بعض أسبابها حتی لا یتحیر المتفکرون لو وفقهم اللّه لتشکیل حکومة إلهیة بل هو زائد علی الطرح بعث لهم الی ذلک کما هو واضح.

و الغالب فی العظماء من الأنبیاء و غیرهم الشروع فی الطرح أو العمل من الصفر تقریبا.

فهذا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قد قام بأعباء الرسالة و لم یؤمن به فی أول تبلیغة الأعلی بن أبی طالب و زوجته الجلیلة فنشر الدعوة عن عزم راسخ و ارادة قویة قدسیة، و تحمل المشاق طیلة حیاته حتی بلغ الی نشر الإسلام فی ارجاء العالم و بلغت عدد المسلمین فی الحال أکثر من المیلیارد نسمة و سیزید إن شاء اللّه.

و قد عین صلّی اللّه علیه و آله خلفاء بخصوصهم، و هم أئمة أهل البیت علیهم السّلام و فی طلیعتهم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۱

....

علی بن أبی طالب علیه السّلام و لکن لم یقبلوا منه الا إفراد لا تتجاوز عددهم عن عدد رؤس الأصابع و کان فی نصبهم و تعیینهم مصالح، منها تحقق امهٔ عظیمهٔ بلغت فی الحال شیعهٔ أئمهٔ أهل البیت علیهم السّلام أکثر من مأتی میلیون و سیزید إن شاء اللّه بحیث تفوق جمیع فرق المسلمین بل جمیع الأدیان و یکون جمیع العالم تحت رایهٔ بقیهٔ اللّه الأعظم حجهٔ بن الحسن العسکری جعلنی اللّه من کل مکروه فداه اللهم عجل فرجه، و اجعلنا من اتباعه و أنصاره و الذابین عنه.

و بالجملهٔ قد أسس الامام الصادق علیه السّلام بهذا الجعل أساسا قویما للأّمهٔ و المذهب بحیث لو نشر هذا الطرح و التأسیس فی جامعهٔ التشیع و أبلغه الفقهاء، و المتفکرون الی الناس و لا سیما الجوامع العلمیهٔ و ذوی الأفکار الراقیهٔ لصار ذلک موجبا لانتباه الأمم خصوصا الأمهٔ الإسلامیهٔ و التفاتهم الیه.

و لو سلم عدم دلالهٔ المقبولهٔ و غیرها علی ثبوت الولایهٔ للفقیه الجامع الا انه یکفی لإثباتها من باب کون الحکومهٔ من الأمور الحسبیهٔ التی لا یرضی الشارع بترکها کما سنشیر إلیه إجمالا و المتیقن منها فی عصر الغیبهٔ الفقیه الجامع.

فتحصل مما ذکرنا ثبوت الولایهٔ للفقیه الجامع للشرائط فی إدارهٔ شئون المجتمع، و لکن لا یتم الأمر بهذه المقدمهٔ لجواز جعل الفقیه منصب القضاء للعامی و غیر الأهل للقضاء ما لم تنظم إلیها المقدمهٔ الاولی و قد عرفت عدم ثبوت ولایهٔ للإمام علیه السّلام نصب غیر الأهل للقضاء فما ظنک للفقیه.

فظهر انه لا یصح للفقیه الجامع للشرائط نصب العامی العارف بمسائل القضاء تقلیدا للقضاء.

و لیعلم ان ما ذکرناه فی هذه الجههٔ مقتبس و متخذ مما استفدناه من مجلس درس أستاذنا العلامهٔ الخمینی دام ظله و ما أورده فی الرسائل «۱» و کتاب البیع «۲»

---

(۱) الرسائل/ ۱۱۷

(۲) کتاب البیع ج ۲/ ۱۴۸ إلی ۱۸۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۲

الجههٔ الثانیهٔ فی انه هل یجوز توکیل الفقیه مقلده العارف للقضاوهٔ أم لا الفرق بین نصب العامی للقضاء من قبل الامام و بین نصبه من قبل الفقیه و بین وکالته عن الفقیه

اشارهٔ

الفرق بین هذا البحث و البحثین المتقدمین فی العامی العارف هو ان النظر فی البحث الأول هو انه هل یشترط فی القاضی الاجتهاد أو یکفی عرفانه بمسائل القضاء و لو تقلیدا؟ و مقتضاه علی تقدیر الثبوت هو ان العامی فی عرض المجتهد ینال منصب القضاء.

کما ان النظر فی المبحث الثانی هو انه بعد عدم ثبوت منصب القضاء للعامی العارف من قبل الامام علیه السّلام هل یمکن للفقیه الجامع للشرائط جعله له؟ بحیث یستقل العامی بعد جعله فی أمر القضاء و له الحکم بما یراه بحیث یجب علی الفقیه اتباعه أو لا یمکنه ذلک؟.

و بعد عدم ثبوت النصب له من قبل الامام علیه السّلام و لا من قبل الفقیه یقع الکلام فی انه هل یجوز تولیه للقضاء من قبل الفقیه وکالة و نیابة عنه؟ بحیث یکون نفوذ حکم العامی الوکیل لکونه حکم الفقیه، و بإجازة منه و بالجملة یکون حکمت و قضیت الذی یقوله العامی هو حکم الفقیه و قضائه الذی وکله.

الاختلاف فی جواز وکالة العامی من قبل الفقیه للقضاء

اشارة

و کیف کان اختلفوا فی جواز تولی العامی العارف من قبل الفقیه وکالة فقال بعض بالجواز، و ذهب ثلة من الأصحاب إلی العدم و عمدة مستند القولین وجود الإطلاق أو العموم لأدلة الوکالة و عدمه فان کان لها إطلاق أو عموم تعتبر الوکالة فی کل شیء و لا شیء فتصح وکالة العامی العارف من قبل الفقیه و الا فلا.

و غایة ما یتمسک لذلک أحد أمرین علی سبیل منع الخلو.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۳

الأمر الأول بناء العقلاء

یقرر ذلک ان الوکالة کالبیع و الصلح و نحوهما من الأمور العقلائیة التی استقر بنائهم علیها و تدور معاشهم علیها، و کلما کان کذلک یترتب علیه الآثار المطلوبة منه و لا یحتاج الی شمول إطلاق أو عموم إیاه.

نعم لا بد و ان لم یردع عنه الشارع فان ردع الشارع عن طریقة معهودة بینهم کالرباء و القمار و نحوهما فیترک ما بنو علیه و الا فیتبع.

و بالجملة إذا استقر بنائهم علی عمل یتبع ما لم یردع عنه الشارع من دون احتیاج لترتب الأثر علیه علی دلیل خاص و بناء العقلاء استقر علی توکیل الفقیه مقلده العارف بموازین القضاء، للقضاء و لم یردع عنه فیستکشف رضاه به.

و فیه أولا: انه کما أشرنا ان الأصل عدم نفوذ حکم أحد فی حق غیره الا ما دل الدلیل علیه و قد تقدم ان المستفاد من الأدلة هو ان القضاء حق للنبی، أو الوصی و الفقیه الجامع للشرائط قائم مقام الوصی أو ما بحکمه.

فاذا یمکن ان یقال ان اخبار الباب و فی طلیعتها صحیح سلیمان بن خالد المتقدم/ ۲۶۶- تدل علی عدم جواز تصدی غیر الفقیه للقضاء.

و توهم ان غایة ما یستفاد من اخبار الباب خصوصا صحیح سلیمان بن خالد هی عدم جواز تصدی القضاوة أصالة لغیر هؤلاء، و اما تصدیه عن قبل من قام مقام الوصی أو بحکمه فلا.

مدفوع بان الظاهر منها ان القضاوة لا بد و ان یکون فعل أحد من هؤلاء مباشرة و واضح ان فعل الوکیل لم ینزل منزلة فعل الموکل حتی یقال ان قضاء الوکیل قضاء موکله بل الفعل حقیقة فعل الوکیل فوض سلطنته الیه.

ان قلت فان لم تصح وکالة العامی عن قبل الفقیه فلیجز نیابته عنه و واضح ان اعتبار عنوان النیابة عند العقلاء غیر اعتبار عنوان الوکالة، و النیابة هی تنزیل

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۴

....

النائب منزلة المنوب عنه فیکون فعل النائب فعل المنوب عنه.

قلت: نعم فرق بینهما لکن من القریب جدا ان یکون مباشرة النبی، و الوصی و الفقیه دخیلة فی العمل فیشک فی نفوذ قضاء العامی النائب، و الشک فی صلاحیته یکفی لعدم نفوذ حکمه.

و ثانیا: انه لم یثبت بناء منهم فی تصدی کل أحد و لو کان عامیا للقضاء، و لو ثبت فإنما یصلح دلیلا لو ثبت البناء المذکور فی عصر الأئمة علیهم السّلام لما أشرنا غیر مرة انه لم تدل آیة و لا روایة معتبرة علی حجیة بناء العقلاء حتی یؤخذ بإطلاقها أو عمومها فلا بد فی کل مورد من إحراز رضی الإمام المعصوم علیه السّلام به و لو بعدم الردع، و واضح انه یستکشف رضاه إذا کان البناء بمرئی منه و مسمع فالدلیل فی الحقیقة هو رضی المعصوم علیه السّلام فلا بد من إحراز وجود هذا البناء فی عصره علیه السّلام فلو لم یحرز البناء أو ثبت خلافه فلا یتم الاستدلال.

و من الواضح لدی الخبیر ان متصدی القضاء من لدن صدر الإسلام إلی زماننا لم یکن الا طوائف و اشخاص معینین واجدین لبعض المزایا و الخصوصیات و لو ادعی السیرة و البناء علی عدم تصدی العامی لمنصب القضاء لم یکن جزافا.

و ان أبیت عن ذلک فلا أقل من عدم إحراز قیام السیرة علی تصدی العامی.

فتحصل مما ذکرنا ان التمسک ببناء العقلاء لجواز تصدی العامی لمنصب القضاء دون إثباته خرط القتاد.

الأمر الثانی السنة

و ما یمکن ان یستدل منها خبران.

أحدهما: صحیح معاویة بن وهب و جابر بن یزید جمیعا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

من و کل رجلا علی إمضاء أمر من اللامور فالوکالة ثابتة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۵

....

أبدا حتی یعلمه بالخروج منها کما أعلمه بالدخول فیها «۱».

و الثانی: صحیح هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

فی رجل و کل أخر علی وکالة فی أمر من الأمور و اشهد له بذلک الشاهدین فقام الوکیل فخرج لإمضاء الأمر قال اشهدوا انی عزلت فلانا عن الوکالة فقال علیه السّلام ان کان الوکیل أمضی الأمر الذی و کل فیه قبل العزل فإن الأمر واقع ماض علی ما أمضاه الوکیل کره الموکل أم رضی فإن الوکیل أمضی الأمر قبل ان یعلم العزل أو یبلغه انه قد عزل عن الوکالة فالأمر علی ما إمضاء «۲».

أقول: الخبران متوافقان من حیث المضمون و غایة ما یستظهر منهما انهما بصدد بیان ان الوکالة فیما یصح فیه الوکالة لو ثبت و تحققت لا تزول و لا ترتفع حتی یعلمه بالخروج منها، و لم یکونا بصدد بیان ان الوکالة جاریة فی جمیع الأمور.

هذا أولا:

و ثانیا: لو سلم دلالتهما علی سریان الوکالة فی جمیع الأمور فإنما هی بالعموم أو الإطلاق، و صحیح سلیمان بن خالد المتقدم مخصص أو مقید لها، لان الوکیل کما أشرنا یباشر القضاوة و الخبر نهی عنها لغیر النبی أو الوصی الشامل للفقیه اما موضوعا أو حکما کما تقدم، و حدیث النیابة عن الفقیه قد عرفت حاله.

فتحصل مما ذکرنا فی هذا المقام ان القضاوة شأن ثابت للفقیه و المجتهد الجامع للشرائط سواء کان مجتهدا مطلقا، أو متجزیا إذا صدق علیه العارف بالأحکام و الناظر فی الحلال و الحرام و نحوهما.

و لا یجوز للعامی العارف بموازین القضاء تصدی القضاء لا أصالة فی عرض

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب الوکالة ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب الوکالة ح/ ۱

....

الفقیه و لا نیابة عنه بحیث یکون منصوبا عاما من قبل المجتهد کما کان المجتهد منصوبا من قبل الامام علیه السّلام بل و لا وکالة عن المجتهد فی مورد خاص «۱».

المبحث الثالث فی عدم نفوذ حکم من لم یکن أهلا للقضاء

قال الماتن (قدس): و حکمه لیس بنافذ.

یدل علی ذلک الأخبار المتقدمة الدالة علی عدم جواز تصدی غیر المجتهد للقضاء فإنها بلازمها تدل علی انه لو حکم غیر الأهل فحکمه غیر نافذ بل یکون حکمه کلاحکم.

و بالجملة قوله علیه السلام فی صحیح سلیمان بن خالد مثلا: انما هی لنبی أو وصی نبی یدل بأوضح دلالة علی انه لو تصداها غیر الأهل و حکم بحکم لا یکون حکمه نافذا.

مضافا الی ان مقتضی الأصل الذی أسسناه من قبل هو عدم نفوذ حکم أحد کائنا من کان بالنسبة الی أحد إلا ما دل الدلیل علی ذلک و هو انما یکون فیما إذا کان القاضی أهلا للقضاء فغیر الأهل باق تحت الأصل.

المبحث الرابع فی حکم الترافع لدی غیر الأهل للقضاء

اشارة

قال (قدس): لا یجوز الترافع إلیه.

أقول: الترافع الی غیر الأهل تارة لا یکون لفصل الخصومة شرعا و لزوم التعبد بحکمه بل من جهة تراضی المتحاکمین بقول غیر الأهل بحیث لو صدق القاضی المدعی تنازل المنکر عما أنکره کما انه لو صدق المنکر تنازل المدعی عما ادعاه مع بقاء حق الدعوی للمدعی لعدم تحقق الفیصلة، و اخری یکون الترافع لغایة

(۱) انتهی ما أوردنا نقله من رسالتنا المسماة بالدرر الملتقاط فیما یتعلق بالتقلید و الاجتهاد تقریر ما أفاده أستاذنا العلامة الخمینی دام ظله مخطوط.

....

فصل الخصومة و لزوم التعبد بحکمه بحیث لم یکن للمدعی بعد ذلک حق الدعوی و علی الثانی فغیر الأهل تارة یکون من الشیعة الا انه غیر واجد لشرط الاجتهاد أو العدالة مثلا، و اخری یکون من قضاة الجور أو من قضاة العامة.

توضیح الحال یستدعی البحث من جهات.

الجهة الاولی فی الترافع الی غیر الأهل إذا لم یکن الترافع لفصل الخصومة

ربما یقال- و لا یبعد- جواز الترافع الی غیر الأهل إذا لم یکن الترافع لفصل الخصومة و لزوم التعبد بحکمه بل من جهة تراضی المتخاصمین مع بقاء حق الدعوی للمدعی.

و الوجه فیه هو انه خارج عن موضوع القضاء و مندرج تحت موضوع المصالحة فمجرد الترافع کذلک لو خلیت و نفسه جائز الا ان یترتب علیه عنوان محرم مثل الرکون الی الظلمة و قد نهی الرکون إلیهم فی قوله تعالی لَا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّارُ الایة «۱» أو تقویة الظلم، أو صیرورته من أعوان الظلمة الی غیر ذلک.

الجهة الثانیة فی حکم الترافع لدی قاضی الشیعة غیر المجتهد أو غیر العادل

ربما یقال بعدم ثبوت الحرمة الذاتیة للترافع الیه بعنوانه الاولی و غایة ما تقتضیه أدلة اعتبار الاجتهاد أو العدالة أو غیرها هو عدم نفوذ حکمه و قضائه و لا ملازمة بین حرمة القضاء علی شخص و بین حرمة الترافع الیه و کم له نظیر.

و بالجملة الأدلة الخاصة إنما دلت علی حرمة القضاء للشیعة غیر الواجد لشرائط القضاء، و اما الترافع لدیه فلا، خصوصا إذا لم یجعل الحکم و القضاء منصبا و شغلا لنفسه بل تصدی لهما أحیانا.

---

(۱) هود: ۱۱/ ۱۱۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۸

....

و لکن یمکن ان یقال: انه یحرم ذلک لکونه من التشریع المحرم لان الترافع لدیه إمضاء عملی لقضاوة من تصدی لها ممن لا أهلیة له للقضاء، مع انه یصدق علیه اعانة علی الإثم.

هذا إذا لم یصدق علیه الرکون الی الظلمة کما لعله کذلک فی بعض الموارد و اما إذا کان غیر الأهل من أعوان الظلمة فالترافع لدیه یکون من مصادیق الرکون الی الظلمة و هو حرام، مع انه إعانة للظالم فی ظلمة، بل لعله یصدق عند ذاک التحاکم الی الطاغوت الذی أمرنا أن نکفر به لأنه بتصدیه منصبا خطیرا لیس أهلا له یکون طاغیا خصوصا إذا تکرر منه القضاء.

فلا فرق بین طواغیت المخالفین و الموافقین من جهة حرمة الترافع إلیهم.

و ربما یصدق علی الترافع لدیه بعض العناوین المحرمة الواردة فی حدیث تحف العقول، کترویج الباطل، و توهین الحق، و تقویة الظلم و سدّ أبواب الأئمة و غیرها «۱» کما لا یخفی.

الجهة الثالثة فی الترافع الی قضاة الجور أو قضاة العامة

حکی نفی الاشکال فی حرمة الترافع الی حکام الجور و قضاة العامة و ان کان فی حق للنهی عنه فی اخبار مستفیضة و حکی عن المسالک انه کبیرة عندنا.

و بالجملة تدل علی عدم جواز الترافع إلیهم مضافا الی الوجوه التی تقدم ذکرها فی الترافع إلی قاضی الشیعة غیر الأهل، الأخبار الناهیة

عن التحاکم الی حکام الجور و قضاة العامة و قد عقد لها بابا فی الوسائل و هو الباب الأول من أبواب صفات القاضی نشیر الی بعضها:

ففی خبر ابی خدیجة عن الصادق علیه السّلام:

إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی أهل الجور و لکن

---

(۱) تحف العقول

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۹

....

انظروا الخبر «۱».

و فی خبر أخر له قال بعثنی أبو عبد اللّه علیه السّلام الی أصحابنا فقال:

قل لهم: إیاکم إذا وقعت بینکم خصومة أو تداری فی شیء من الأخذ و العطاء ان تحاکموا الی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا الخبر «۲».

و فی مقبول عمر بن حنظلة:

من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فإنما یأخذ سحتا و ان کان حقه ثابتا الخبر «۳».

و فی خبر ابی بصیر قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عز و جل فی کتابه وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَی الْحُکّامِ فقال یا أبا بصیر ان اللّه عز و جل قد علم ان فی الأمة حکاما یجورون اما انه لم یعن حکام أهل العدل و لکنه عنی حکام أهل الجور یا أبا محمد انه لو کان لک علی رجل حق فدعوته الی حکام أهل العدل فأبی علیک الا ان یرافعک الی حکام أهل الجور لیقضوا له لکان ممن تحاکم الی الطاغوت الخبر «۴».

و فی بعض الاخبار النهی عن مجالسة قضاة الجور کما فی خبر محمد بن مسلم قال:

مربی أبو جعفر أو أبو عبد اللّه علیهما السّلام و انا جالس عند قاضٍ بالمدینة فدخلت علیه من الغد فقال لی ما مجلس رأیتک فیه أمس قال جعلت فداک: ان هذا القاضی لی مکرم فربما جلست الیه فقال لی: و ما یؤمنک أن تنزل اللعنة فتعم من فی المجلس «۵».

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴

(۴) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۳

(۵) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۸۰

المبحث الخامس فی حکم الشهادة عند القاضی غیر الأهل

لا ينبغى الإشكال فى حرمة الشهادة عند قاضى غير الأهل إذا كانت الشهادة بقصد فصل الخصومة: اما لكونها معاونة على الإثم و هى حرام على المختار المشهور بين الأصحاب، و لو نوقشت حرمة المعاونة فلا إشكال فى انها إمضاء عملى و رضاء بفعل القاضى المفروض حرمة قضائه فتكون الشهادة محرمة بعنوان أخر غير عنوان الإعانة بل ربما تكون الشهادة إعانة للظالم فى ظلمة و هى محرمة بلا اشكال و لا خلاف، بل ربما تكون الشهادة عنده ركونا إلى الظلمة إذا كان القاضى منصوبا من قبل ولاة الجور، بل كما أشرنا ربما يصدق على الشهادة عنده بعض العناوين المحرمة كترويج الباطل، و توهين الحق، و تقوية الظلم، و سد أبواب الأئمة عليهم السّلام و غيرها، بل قد يقال ان الشهادة عنده تشريع عملى و هو حرام.

هذا إذا كانت الشهادة عنده بقصد فصل الخصومة.

و اما إذا لم تكن بقصده فناقش سيد مشايخنا (قدس) أولا فى صدق المعاونة عليه بل قال لا يبعد عدمه فأشكل تحريمها الا من باب الأمر بالمعروف على تقدير اجتماع شرائطه «۱».

و لكن فيه: انه لو لم يصدق على شهادته عنوان المعاونة على الإثم الا انه لا إشكال فى انها إمضاء و رضاء لعمل القاضى المجرم و قد قرر (قدس) لزوم النهى عنه على تقدير اجتماع شرائطه، بل ربما ينطبق عليه بعض العناوين المحرمة التى أشرنا إليها فيما إذا كانت الشهادة لفصل الخصومة فلاحظ و تدبر.

المبحث السادس فى المال الذى يؤخذ بحكمه

اشارة

قال الماتن (قدس) هنا: المال الذى يؤخذ بحكمه حرام و ان كان الأخذ محقا

---

(۱) مستمسك العروة الوثقى ج ۱/ ۷۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۱

....

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده اه.

و لكن يظهر منه (قدس) فى كتاب القضاء خلاف ذلك لأنه قال لا يجوز الترافع الى قضاة الجور اختيارا و لا يحل ما أخذه بحكمهم إذا لم يعلم بكونه محقا الا من طرف حكمهم، و اما إذا علم بكونه محقا واقعا فيحتمل حليته و يحتمل الفرق بين العين، و الدين حيث ان الدين كلى فى الذمة و يحتاج فى صيرورة المأخوذ ملكا له الى تشخيص المديون بخلاف العين إلخ ما ذكره «۱».

حكم القاضى بالحق ليس محللا للحرام واقعا و لا محرما للحلال كذلك

قلت و ليعلم أولا ان النص و الفتوى متطابقان ظاهرا على انه إذا حكم القاضى بالحق على موازين القضاء (بالبينات و الايمان) و لكن لم يكن المحكوم له محقا واقعا لا يحل له ذلك فليس حكم الحاكم بالحق محللا للحرام، أو محرما للحلال.

و إليك بعض اخبار الباب.

ففى صحيح هشام بن الحكم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: إنما أقضى بينكم بالبينات و الايمان و بعضكم ألحن بحجيته من بعض فأيّما رجل قطعت له من

مال أخيه شيئا فإنما قطعت له به قطعة من النار «۲».

و عن تفسير العسكرى عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام:

قال كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يحكم بين الناس بالبينات و الايمان فى الدعاوى فكثرت المطالبات و المظالم فقال صلّى اللّه عليه و آله ايها الناس انما أنا بشر و أنتم تختصمون و لعل بعضكم ألحن بحجته من بعض و انما أقضى على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له من حق أخيه بشىء فلا يأخذ به فإنما اقطع له قطعة من النار «۳».

---

(۱) ملحقات العروة الوثقى ج ۲ مسئلة ۲/ ۹

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب الكيفية الحكم و أحكام الدعوى ح/ ۱

(۳) الوسائل باب ۲ من أبواب الكيفية الحكم و أحكام الدعوى ح/ ۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۲

أنحاء المال المأخوذ بحكم الحاكم غير الأهل و حكمها

إذا تمهد ذلك لك فنقول: المال الذى يؤخذ بحكم من ليس أهلا للقضاء اما يكون عينا شخصيا أو كليا، و على الأول اما يكون المحكوم له محقا أو لا.

قد عرفت فى حكم الحاكم بالحق ان حكمه لم يكن محللا للحرام، و لا محرما للحلال فما ظنك فى حكم غير الأهل للمحكوم له مع عدم كونه محقا سواء كان المتنازع فيه عينا شخصيا، أو كليا، أو دينا و لعله واضح.

و اما فى صورة محقية المحكوم له و الأخذ للمال فهل المحرم هو الأخذ بحكمه تكليفيا فقط مع حلية التصرف بحكمه مطلقا، أو مع حرمة التصرف فيه مطلقا، أو يفصل بين كون المتنازع فيه العين الشخصى فالأول و بين كونه دينا فالثانى، أو يفصل بين ما إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع الى غير الأهل، و بين عدم الانحصار فيحرم فى الثانى دون الأول؟ وجوه بل أقوال.

مقتضى القاعدة فيما إذا كان المتنازع فيه عينا شخصيا كما إذا غصبها أحد، أو أخذها بالعناوين المسوغة كالإجارة و العارية ثم أنكرها هو عدم حرمته و جواز التصرف فيه لأنه بعينه و خصوصياته ماله و ملكه و قد تقرر فى محله انه يجوز للمالك أخذ ماله ممن هو عنده بأى وسيلة ممكنة و لو كانت بالحيلة، أو بالقهر و الغلبة، و من تلك الوسائل حكم ذاك الحاكم.

نعم إذا لم ينحصر إنقاذ ماله بالترافع الى من لا أهلية للقضاء يكون الترافع لديه محرما، و لا ملازمة بين حرمة الترافع و حرمة المال المأخوذ بحكمه، ففى صورة عدم انحصار إنقاذ الحق بالترافع اليه و ان كان الترافع لديه محرما، و لكن لا يوجب ذلك حرمة التصرف فى عين ماله المغصوب المردود اليه بحكم الحاكم.

و توهم ان رد المدعى عليه المال بحكم الحاكم فهو مكره عليه فيشمله حديث رفع الإكراه عنه.

مدفوع بما تقرر فى محله ان حديث الرفع امتنانى فلا يكاد يشمل المقام لان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۳

....

شموله على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال و لعله واضح.

و يلحق بالعين الشخصية صورة ما إذا كان المال دينا لا يجوز للمديون حق التأخير بأن كان الدين معجلا أو مؤجلا حل أجله إذا كان

الدائن مباشرا لذلك و ان كان مستندا الى حكم من ليست له أهلية لذلك فيحل له التصرف فى المأخوذ كما كان يجوز أخذه و تملكه تقاصا بشرائطه التى منها امتناع الغريم عن الأداء و المفروض أحد أنحاء التقاص.

و حيث انه لم ينحصر إنفاذ حقه بالمراجعة إلى الحاكم المذكور يكون الترافع لديه محرما.

نعم لو كان المتصدى لتعيين الدين فى ملك المديون هو الحاكم مباشرة، أو تسبيبا- بأن يأمر الدائن بالتعيين- يشكل الحكم بحلية المأخوذ لعدم نفوذ حكمه و عدم انحصار إنقاذ الحق بالترافع لديه هذا ما تقتضيه القاعدة.

استظهار من المقبولة فى حرمة المأخوذ بحكم غير الأهل مطلقا حتى فى العين الشخصية و دفعه من وجوه

و لكن ربما يقال ان ظاهر مقبولة إن حنظلة هو حرمة المأخوذ فى العين الشخصية فضلا عما الحق بها فما ظنك فى الدين غير المعجل فان الموصول فى قوله عليه السّلام:

و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا «۱» ظاهر فى نفس المال و حمله على الأخذ خلاف الظاهر.

أضف الى ذلك ما فى صدر المقبولة حيث فرض التنازع فى الدين أو الميراث فالميراث المقابل للدين ظاهر فى العين و حمله على الدين بعيد جدا فتكون حرمة المأخوذة مع كونه مالا له من قبيل الحرمة بالعنوان الثانى.

و مقتضى إطلاق قوله عليه السّلام: و ما يحكم له إلخ عدم الفرق بين كون المأخوذ

---

(۱) هكذا فى الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴ و اما عن الكافى فالعبارة هكذا من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فإنما يأخذ سحتا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۴

....

عينا أو دينا (سواء كان قوله سحتا مفعولا ثانيا لقوله يأخذه، أو حالا لضمير المفعول المستند الراجع الى لفظة (ما) الشامل للدين و العين).

و مورد المقبولة و ان كان المأخوذ بحكم السلطان و القضاة فلا يعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدى الشرائط.

الا انه يمكن استفادة التعميم من التعليل فيها بقوله عليه السّلام: لأنه أخذه بحكم الطاغوت و قد أمر اللّه ان يكفروا به إلخ فإن الظاهر شمول الطاغوت لكل من تصدى القضاء على الوجه المحرم خصوصا إذا تكرر منه القضاء.

و بالجملة تشمل الطاغوت كل طاغ و من لم يكن مأذونا و لو كان من الشيعة غير الواجد للشرائط.

و لكن فيه أولا: ان للسحت كما أفيد و يظهر من مراجعة كتب اللغة «۱» إطلاقين فى اللغة و العرف.

أحدهما: كل ما لا يحل كسبه كما لعله الشائع من معناه فلا يطلق الا على ما انتقل اليه من الغير على وجه محرم.

و الثانى: ما هو خبيث الذات من المحرمات كالخمر و لحم الخنزير، و اما المحرم الذى لم يكن خبيث الذات فليس بسحت و ان حرم بطرو عنوان عرضى عليه و لذا لا يطلق السحت على الطعام المحلل الذى يفطر به الصائم فى شهر رمضان و ان كان إفطاره هذا محرما.

فاذا مال نفسه لا يكون خبيثا و ان حرم أخذه بحكم غير الأهل عند عدم الانحصار و بالجملة لا يصدق السحت بمعنييه على مال نفسه، و مجرد كونه موردا لحكم الجائر بالرد اليه لا يحتمل ان يكون مستلزما لخروجه عن ملكه فلا يكون أخذه من الانتقال المحرم كما انه ليس محرما خبيث الذات و هو واضح.

فعلى هذا لا محذور فى الالتزام بحرمة الترافع إلى أحكام الجور مطلقا فى

(۱) لاحظ لسان العرب ج ۲/ ۴۱ و المصباح، و القاموس، و مجمع البحرين و غيرها

الدين و العين كما هى مدلول صدر المقبولة، و بحرمة المأخوذ فى الدين و نحوه دون العين الشخصية و ما بحكمها لو عصى و ترافع إليهم بمقتضى هذه الجملة لما أشرنا انه لا ملازمة بين حرمة الترافع و حرمة المأخوذ فلاحظ.

و ثانيا: انه كما أفيد أن شمول الميراث للعين الشخصية انما يكون بالإطلاق و من الجائز حمله على العين المشتركة التى هى فى حكم الدين لتوقف الحلية فيها على رضاء الطرفين بالقسمة فلو باشر الحاكم الجائر قسمة الميراث بينهم، أو أمر الغير بذلك لا تنقسم العين بذلك و لا يحل له التصرف فى قدر سهمه لخروجها عن الاشتراك بذلك فيكون المأخوذ بحكمه كما فى الدين سحتا.

و ثالثا: ان مورد المقبولة هى الشبهة الحكمية و اختلاف الحكمين فى حديثهم عليهم السّلام و لذا قال عليه السّلام: الحكم ما حكم به أعدلهما إلخ فلا اثر لدعوى كون مورد المنازعة عينا شخصيا.

أضف الى ذلك ما قد يقال: بأنى لم أجد من يفتى صريحا بان المال الذى يؤخذ بحكمه حرام مطلقا حتى فيما إذا كان الأخذ محقا الا الماتن (قدس) فى المقام مع انه (قدس) فى قضائه فى ملحقات العروة ذهب الى تفصيل فى الحقيقة أو إشكال فيما كان محقا الى ان تعجب من سيدنا الحكيم (قدس) فى المستمسك حيث جعل حرمة المال المأخوذ بحكمه معروفا من مذهب الأصحاب بل لم يكتف به حتى ادعى فيه الإجماع فيا ليت صرح بفتوى الاثنين ليدلنا على إجماعهم اه «۱».

توهم معارضة المقبولة مع موثقة ابن فضال و دفعه

و قد ظهر لك حال دلالة المقبولة على حرمة المأخوذ بحكمهم و لو سلم دلالتها على حرمة المأخوذ فربما يتوهم معارضتها مع موثقة ابن فضال قال.

قرأت فى كتاب أبى الأسد الى ابى الحسن الثانى عليه السّلام و قرأته بخطه سئله ما فى تفسير قوله تعالى:

(۱) معالم الزلفى/ ۷۷

لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ «۱» فكتب بخطه: الحكام القضاة ثم كتب تحته هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور فى أخذه ذلك الذى قد حكم له إذا كان قد علم انه ظالم «۲».

و ذلك لأنه يستفاد منها ان الحرام و الباطل هو ما إذا كان المحكوم له بحكمهم ظالما غير محق واقعا فاذا كان محقا فلا يكون المأخوذ بحكمهم باطلا و حراما.

و لكن يجاب عنه: بأن الرواية إنما وردت فى تفسير الآية الشريفة الواردة فى حرمة أكل مال الغير على وجه الظلم و العدوان لا فى بيان موضوع الحرمة مطلقا، و لا مانع من اعتبار الظلم فى صدق الباطل دون صدق الحرمة و لو بعنوان أخر فيمكن ان يكون حراما بلحاظ كونه مأخوذا بحكمهم و لو كان محقا.

و قد یقال فی رفع المعارضة بینهما بحمل الروایة علی حکام العدل.

و لکن یجاب عنه بأنه خلاف ظاهر الآیة الشریفة فی نفسها و خلاف ما ورد فی تفسیرها من ان المراد بالحکام فیها قضاة الجور، و قد تقدّم ذکره فی الجهة الثالثة من المبحث الرابع/ ۲۷۶ فلاحظ.

هذا کله إذا کان المال المتنازع فیه عینا شخصیا أو دینا معجلا، أو مؤجلا حل اجله.

و اما إذا کان المتنازع فیه دینا مؤجلا- قبل حلول اجله فادعاه أحدهما و أنکره الأخر فتحاکما عند من لا أهلیة له للقضاء و حکم للمدعی و کان محقا فی الواقع فالمال المأخوذ بحکه حرام لان المال الذی اشتغلت به ذمة المنکر بالاستدانة کلی لا یتشخص الا بتشخیص المدیون نفسه، و تشخیصه بتشخیص الحاکم الجائر أو الدائن قبل حول اجله تشخیص غیر شرعی فلیس للدائن أن یتصرف فیه.

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۸۸

(۲) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۸۷

....

و بالجملة بعد ما کان للمدیون حق التأخیر و لا یکاد یتعین الدین بإجبار الحاکم بالتعجیل فی الأداء الحدیث رفع الإکراه فلم یطرء علیه ما یوجب دخوله فی ملک الدائن.

هذا کله فیما إذا لم ینحصر إنقاذ حقه بالترافع الی غیر الأهل من قضاة الجور أو غیرهم.

حکم انحصار إنقاذ الحق بالترافع الی غیر الأهل

و اما إذا انحصر إنقاذ حقه بالترافع الی غیر الأهل اما لعدم رضی الطرف المقابل الا بالترافع الیه، أو لعدم وجود الحاکم الشرعی، أو لعدم إمکان إثبات الحق عنده الی غیر ذلک من الموارد التی لو لم یترافع عند من لا أهلیة له لذهب حقه أو ماله فهل یجوز الترافع عنده و یجوز ان یتصرف فی المال المأخوذ بحکمه أم لا؟

وجهان بل قولان.

ربما یحکی المنع عن الترافع لدیهم و فی المستمسک حکایته عن الأکثر بل عن الروضة الإجماع علیه.

و یوجه مقالهم بإطلاق النصوص الناهیة عن الترافع لدیه و ان الترافع إلیه اعانة علی الإثم کما عن الکفایة بل طلب المنکر و هو حرام.

و لکن الظاهر جواز المراجعة عند ذاک و حلیة المأخوذ بحکمه و حکی عن المستند نسبته الی جمع من الأصحاب.

و الدلیل علی ذلک حکومة قاعدة نفی الحرج علی جمیع ما یتوهم کونه دلیلا علی الحرمة من إطلاق الاخبار الناهیة عن الرجوع الی غیر الأهل و عموم حرمة الإعانة علی الإثم و طلب المنکر.

مضافا الی ضعف کثیر منها لانصراف الاخبار الی صورة التمکن من الحاکم بالحق کما هو ظاهر المقبولة، و روایة ابی خدیجة و غیرهما لو لم یکن صریحها، و منع صدق الإعانة و طلب المنکر فی المفروض.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۸۸

....

فحينئذ إذا أجبر الحاكم المديون على الأداء حل للدائن أخذه كما يحل له التصرف فيه و لا يشمله حديث نفى الإكراه لأنه خلاف الامتنان على الدائن.

جواز الحلف كاذبا لحفظ مال نفسه أو غيره

يؤيد ما ذكرنا الأخبار الدالة على جواز الحلف كاذبا لحفظ مال نفسه أو غيره و قد أشار إليها الماتن (قدس) فى كتاب القضاء «۱».

كخبر زرارة قال:

قلت لأبى جعفر عليه السّلام نمر بالمال على العشار فيطلبون منا ان نحلف لهم و يخلون سبيلنا و لا يرضون منا الا بذلك قال فاحلف لهم فهو أحل (أحلى) من التمر و الزبد «۲».

و قريب منه أخبار الحلبى، و معمر بن يحيى، و إسماعيل الجعفى، و ابى بكر الحضرمى «۳».

و مرسل يونس عن أحدهما عليهما السّلام:

فى رجل حلف تقية فقال ان خفت على مالك و دمك فاحلف ترده بيمينك فان لم تر ان ذلك يرد شيئا فلا تحلف لهم «۴».

و خبر محمد بن ابى الصباح قال:

قلت لأبى الحسن عليه السّلام ان أمى تصدقت على بنصيب لها فى دار فقلت إن القضاة لا يجيزون هذا و لكن اكتبيه شراء فقالت اصنع من ذلك ما بدا لك و ما ترى انه يسوغ لك فتوثقت فأراد بعض الورثة ان يستحلفنى انى قد نقدتها الثمن و لم أنقدها شيئا فما ترى؟ قال احلف له «۵».

---

(۱) ملحقات العروة الوثقى ح ۲/ ۱۰

(۲) الوسائل باب ۱۲ من أبواب كتاب الايمان ح/ ۱ الزبد: ما يستخرج بالمخض من لبن البقر و الغنم.

(۳) الوسائل باب ۱۲ من أبواب كتاب الايمان ح/ ۸- ۱۶- ۱۷- ۱۹- ۳

(۴) الوسائل باب ۱۲ من أبواب كتاب الايمان ح/ ۸- ۱۶- ۱۷- ۱۹- ۳

(۵) الوسائل باب ۴۳ من أبواب كتاب الايمان ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۹

....

الى غير ذلك من الاخبار.

و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى جواز المراجعة إلى قضاة الجور و حلية ما يؤخذ بحكمهم إذا توقف استنقاذ حقه على الترافع لديه خصوصا إذا كان الخصم منهم.

و لا يخفى ان هذا إذا كان الحق معلوما واقعا، و مثله ما إذا كان معلوما فى ظاهر الشرع كما إذا شهدت البينة مثلا بأن أباه كان له على فلان كذا، أو مقتضى فتوى مقلده كونه ذا حق، و اما مع عدم العلم واقعا و لا ظاهرا فلا يجوز الترافع إليهم و على فرضه و حكمهم فلا يجوز الأخذ بحكمهم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹۱

[مسألة ۴۴- يجب فى المفتى و القاضى العدالة]

اشارة

قال العلامة الطباطبائی (قدس): مسئلة ۴۴- یجب فی المفتی (۱) و القاضی العدالة، و تثبت العدالة بشهادة عدلین، و بالمعاشرة المفیدة للعلم بالملکة، أو الاطمئنان منها و بالشیاع المفید للعلم (۲).

(۱) قد عرفت ان الأحوط اعتبار المرتبة العالیة من العدالة فی مرجع الفتوی و یلحق به القاضی المتسع نطاق قضاوته.

(۲) أو الاطمئنان، و قد مر ثبوتها بحسن الظاهر عنها علما أو ظنا بالغا حد الوثوق بها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۹۲

اعتبار العدالة فی القاضی

أقول: اما اعتبار العدالة فی المفتی فقد مضی الکلام فیه مستوفی لاحظ ما ذکرناه فی ذیل مسئلة الثانیة و العشرین.

و اما اعتبارها فی القاضی فقال الماتن (قدس) فی کتاب القضاء للإجماع، و المنع من الرکون الی الظالم «۱» إذ هو ظالم لنفسه و لقصوره عن مرتبة الولایة علی الصبی و المجنون فکیف بهذه المرتبة الجلیلة اه «۲».

نوقش: بإمکان تطرق المنع فی الإجماع بدعوی ثبوت الاختلاف أولا، و بعدم الحجیة ثانیا، و فی الآیة بأنه لو أرید من الظلم الظلم علی النفس و لو فی الجملة و لو فی العمر مرة أو أکثر فأی عادل یخلو عن ذلک و غایة الأمر ان الفاسق أکثر ظلما منه، و لو أرید من عدم الظلم انتفائه بالمرة فلیس هو الا المعصوم علیه السّلام.

نعم قد یقال ان المستفاد من النصوص اعتبار العدالة إذ قد ثبت اعتبارها فی الشاهد فکیف بالقاضی، علی ان قوله: الحکم ما حکم به أعدلهما مشعر بأن العدالة شرط فی القضاء، و یؤید ذلک ان المقصود من الترافع لیس الا قطع الخصومة و فصل الأمر و هما لا یجامعان بعدم الاطمئنان إلی المنصوب للقضاء اه «۳».

قلت: أما المناقشة فی الإجماع فالإنصاف انها فی غیر محله، و لم أجد مخالفا فی المسئلة بل اکتفی فی المستمسک لاعتبار العدالة بالإجماع فقط، و کیف لا و قد کان

(۱) یعنی قوله تعالی لَا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّارُ. هود: ۱۱/ ۱۱۳

(۲) ملحقات العروة الوثقی ج ۲/ ۵

(۳) مرقاة التقی فی شرح کتاب القضاء من العروة الوثقی/ ۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۹۳

....

نقل الإجماع مستفیضا فی کلمات الأصحاب.

فلا ینبغی الإشکال فی تحقق الإجماع فی المسئلة نعم یقع الکلام فی حجیته فی المسئلة التی تجری فیها وجوه عقلیة و نقلیة، لاحتمال ان تکون تلک الوجوه أو بعضها مستندة الإجماع.

و اما المناقشة فی الرکون الی الظلمة ففیه ان العادل و من کان له حالة و ملکة نفسانیة لاجتناب المعاصی إن ارتکب الذنب أحیانا لا

یصدق علیه انه ظالم بل لا- یصدق علیه الفاسق ان تاب و الظاهر ان المراد بالرکون إلی الظلمة لیس الرکون الی مجرد من ارتکب الفسق و المعصیة بحیث یکون الاعتماد و الرکون علی الفاسق محرما بل المراد الرکون الی من صار الظلم علی الناس امرا عادیا أو غالبیا له فکأنه صار طبیعة ثانیة له.

فمجرد التحاکم الی من ارتکب الفسق لا یعد رکونا الی الظالم.

نعم التحاکم الی الفاسق المنصوب من قبل الجائر بحیث صار من أعوانهم یعد من الرکون الی الظلمة.

فما فی التنقیح: من انه یمکن ان یقال ان التحاکم الی الفاسق من أظهر أنحاء الرکون الی الظلمة و قد نهی عنه فی الشریعة اه «۱» غیر مطرد فی الترافع الی مطلق الفاسق کما لا یخفی فتدبر.

و کیف کان استدلال الماتن بأولویة مرتبة القضاء علی ولایة الفاسق علی الصبی و المجنون وجیه ضرورة ان الفاسق إذا قصر عن مرتبة الولایة علی الصبی، أو المجنون فکیف بهذه المرتبة العظیمة.

موقف القضاء فی الشریعة المقدسة

بل کما فی التنقیح: ان القضاء من المناصب التی لها أهمیة فی الشریعة المقدسة بعد الولایة بل هو من المناصب المختصة بالنبی و أوصیائه صلوات اللّه علیهم

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۶۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۹۴

....

و هم قد ینصبون شخصا معینا للقضاء و قد ینصبون علی نحو العموم، و لا نحتمل ان یجعل الشارع الحکیم هذا المنصب العظیم لمن هو خارج عن طریقته، کیف و قد اعتبرت العدالة فی إمام الجماعة و الشاهد فکیف بالقضاه الذی هواهم منهما هذا و قد ورد فیما رواه الصدوق بإسناده الصحیح عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام اتقوا الحکومة فإن الحکومة انما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی «۱» و من الظاهر ان الفاسق لا یسمح ان یکون وصی نبی اه «۲» و کقوله علیه السّلام فیما روی عن الخصال: اتقوا الفساق من العلماء «۳».

فتحصل مما ذکرنا ان اعتبار العدالة فی المفتی و القاضی مما لا ریب فیه.

کلمة من صاحب الحدائق فی اعتبار المرتبة العالیة من العدالة فی الحاکم الشرعی

بل کما تقدم فی ذیل مسئلة الثانیة و العشرین مقالا نفسیا من صاحبی الحدائق و المستمسک فی ان العدالة المعتبرة فی الحاکم الشرعی هی المرتبة العالیة فأوردنا ما افاده سید مشایخنا (قدس) و لا بأس بذکر ما أفاده العلامة البحرانی (قدس) هنا فلعله لا تخلو عن فائدة قال:

«العدالة المعتبرة فی الحاکم الشرعی- من قاضٍ أو مفت- هی المرتبة العلیا فلا یکفی فیهما ما یعتبر فی إمام الجماعة، و الشاهد، أو غیرهما ممن یعتبر وجود العدالة فیه لأنه نائب عن الامام، و جالس فی مجلس النبوة و الإمامة و متصدر للقیام بتلک الزعامة فلا بد فیه من مناسبة للمنوب عنه مما یستحق به النیابة بأن یکون متصفا بعلم الأخلاق الذی هو السبب الکلی للقرب من الملک الخلاق، و هو تحلیة النفس بالفضائل و تخلیتها من الرذائل الی ان قال و یکفیک فی صحة ما ذکرنا قول أمیر المؤمنین

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱

(۲) التنقيح ج ۱/ ۳۶۴

(۳) بحار الأنوار الطبعة الحديثة ج ۲/ ۱۰۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹۵

....

عليه السلام لشريح يا شريح جلست مجلسا لا يجلسه الا نبى أو وصى نبى، أو شقى «۱» ثم ذكر و استشهد لإثبات مدعاه بجملة من الروايات التى يطول بنا ذكرها، و لعل التأمل فيها يقضى بعدم دلالتها على مدعاه بوضوح، و لكن ينبغى ملاحظتها و التسنن بها.

رواية جامعة لكون العلم ذو فضائل كثيرة

و لا بأس بذكر رواية منها للاتصاف بما فيها، و هى ما رواها عن الكافى عن ابى عبد اللّه عن أمير المؤمنين عليهما السّلام انه كان يقول:

يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة: (فراسة) التواضع (و عينه) البراءة من الحسد، (و أذنه) الفهم، (و لسانه) الصدق (و حفظه) الفحص، (و قلبه) حسن النية، (و عقله) معرفة الأشياء و الأمور، (و يده) الرحمة، (و رجله) زيارة العلماء، (و همته) السلامة، (و حكمته) الورع، (و مستقره) النجاة، (و قائده) العافية، (و مركبة) الوفاء، (و سلاحه) لين الكلام، (و سيفه) الرضا (و قوسه) المداراة، (و جيشه) مجاورة العلماء، (و مآله) الأدب (و ذخيرته) اجتناب الذنوب، (و زاده) المعروف، (و مأواه) الموادعة، (و دليله) الهدى، (و رفيقه) محبة الأخيار «۲».

فتحصل أن القضاوة و مرجعية الفتوى ترتضعان من ثدى واحد فكلما كانت سعة المرجعية و القضاء كمية و كيفية أوسع ينبغى ان تكون العدالة المعتبرة فيها أعلى فظهر انه لا بد و ان يكون القاضى محرز العدالة فالمجهول حاله من حيث العدالة كالمعلوم فسقه غير صالح للقضاء هذا كله بالنسبة إلى اعتبار العدالة فى القاضى

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰/ ۵۰۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹۶

عدم انحصار طرق ثبوت العدالة بما ذكر فى المتن

اما طرق ثبوت العدالة فقد تقدم الكلام فيه مفصلا فى ذيل المسئلة الثانية و العشرين فلا نعيده، و لكن نشير الى عدم انحصار ثبوت العدالة بما ذكر فى المتن هنا لأنه كما تثبت: ۱- بشهادة العدلين ۲- و العلم الوجدانى الحاصل من اى طريق بالشياع أو بالمعاشرة التامة ۳- و الاطمئنان بها من طريق المعاشرة، فكذلك تثبت ۴- بحسن الظاهر المفيد للظن البالغ حد الوثوق نوعا و لو لم يحصل فعلا و الاطمئنان الحاصل من المعاشرة و الشياع و ان لم يفد العلم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹۷

[مسئلة ۴۵- إذا مضت مدة من بلوغه و شک بعد ذلک فی ان أعماله کانت عن تقلید صحیح أم لا]

اشارة

قال العلامة الطباطبائی (قدس): مسئلة ۴۵- إذا مضت مدة من بلوغه و شک بعد ذلک فی ان أعماله کانت عن تقلید صحیح أم لا، یجوز له البناء علی الصحة فی أعماله السابقة، و فی اللاحقة یجب علیه التصحیح فعلا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۹۸

حکم الشک فی ان أعماله السابقة کانت عن تقلید صحیح

---

(۱) أقول: الشک فی صحة الأعمال تارة تکون ناشئا عن الشک فی وجود تقلید صحیح بمفاد کان التامة، و اخری یکون عن الشک فی صحة التقلید مع العلم بوجوده بمفاد کان الناقصة.

ظاهر عبارة المتن هنا الأول، کما ان ظاهرها فی مسألة ۴۱ الثانی.

و لا- یخفی انهما غیر فارقین فیما هو المهم فی تصحیح الأعمال السابقة فلا یلائم عنوانهما مستقلا، و قد أضاف هنا حکم الأعمال اللاحقة.

و کیف کان تقدم الکلام مفصلا فی تصحیح الأعمال السابقة فی مسألة ۴۱، و إجماله أن تصحیح الأعمال السابقة- سواء کانت صلاة أو غیرها- انما هی أصالة الصحة، و قاعدة الفراغ- بناء علی انها قاعدة أخری- فإنهما تصححان أعماله التی اتی بهما لان ذات العمل و ان کانت معلومة الا انه یشک فی کیفیتها، و انه اتی بها مستندة الی فتوی من یجب تقلیده أم لا فیحکم بصحتها لهما.

و بالجملة کلما کان الشک فی صحة المأتی به و مطابقته للمأمور به فأصالة الصحة، و قاعدة الفراغ تصححان العمل المأتی به فلا تجب الإعادة أو القضاء.

حکم الاکتفاء بأصالة الصحة و قاعدة الفراغ فی الأعمال اللاحقة

و اما بالنسبة إلی الأعمال اللاحقة فهل یکتفی بهما فی تصحیحها، أو لا بد لها من تقلید صحیح بالرجوع الی فقیه جامع للشرائط وجهان بل قولان.

قد یقال ان القولین مبنیان علی ان أصالة الصحة أو قاعدة الفراغ امارة أو أصلا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۹۹

نظریة المشهور فی الفرق بین الامارة و الأصل فی حجیة اللوازم و الملزومات العقلیة و العادیة و المناقشة فیها

فعلی الأول یکتفی بهما لتصحیحهما بخلاف الثانی و ذلک لما اشتهر بین المتأخرین خلافا لما یظهر من عبارات القدماء فی الفرق بین الامارة و الأصل من حجیة مثبتات الامارة دون الأصل، فإذا ثبت أمر بأمارة فکما یثبت نص المؤدی و الأحکام الشرعیة المتعلقة بها فکذلک تثبت الآثار المترتبة علیها بواسطة اللوازم و الملزومات العقلیة، و العادیة، و اما إذا ثبت الشیء بالأصل فلا- یترتب علیه الاخصوص الآثار الشرعیة المتعلقة به بلا واسطة.

و لهم فی إثبات مقالهم تقاریب لا یسعه المقام.
و لکن الذی یقتضیه دقیق النظر هو عدم تمامیة الفرق لأنه قد تعتبر امارة لإثبات أمر و لا یکون حجة بالنسبة إلی لوازمها کالظن بالقبلة مثلا حیث جعل الظن بها حجة لغیر المتمکن من تحصیل العلم بها فتصح الصلاة نحو القبلة المظنونة فقط، و لکن لا یجوز له ان یحکم بتحقق الزوال إذا وصلت الشمس الیه مثلا الی غیر ذلک من الآثار، و اللوازم العادیة و العقلیة.
نعم ربما تعتبر امارة و تکون حجة بالنسبة إلی لوازمها و ملازماتها کخبر الواحد، و البینة، و الإقرار و السوق، و الید و نحوها.

بیان المختار فی حجیة الآثار بالنسبة إلی اللوازم و الملزومات

و الملاک کل الملاک ملاحظة دلیل اعتبار الامارة فان کانت حجیتها بلحاظ حکایتها و کشفها عن الواقع فیکون لوازمها و ملازماتها حجة و ذلک مثل خبر الواحد فإن عمدة دلیل اعتباره بناء العقلاء، و هم یرتبون علیه جمیع الآثار من غیر فرق بین الآثار الشرعیة و غیرها- کانت مع الواسطة، أو لا مع الواسطة، کانت ملتفتة إلیها، أو مغفولا عنها- و الشارع لم یردع عنها بل امضاهم علی ما هم علیه فیکون حجة بالنسبة إلیها فلذا إذا أقر أحد بإعطاء السم الی غیره و اشربه فلا إشکال فی حکم العقلاء بکونه قاتلا إیاه،
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۰
....

و ان أنکره، أو ادعی عدم التفاته الیه.
و اما إذا کان نطاق حجیة امارة التعبد بمضمونها و مفادها کأصالة الصحة و قاعدة الفراغ بناءا علی کونهما أمارة فإن مقتضی اعتبارهما هو التعبد بمفادهما فلا یکون مثبتاتهما حجة.
فعلی هذا ان قلنا بامارية أصالة الصحة و قاعدة الفراغ فغایة مقتضاهما فی مفروض المسألة تصحیح الأعمال السابقة و التعبد بذلک فلا یکتفی بذلک لتصحیح الأعمال اللاحقة فلا بد له فیها من تقلید صحیح.
فیکون جریانها فی الأعمال السابقة وزان جریان قاعدة الفراغ فی تصحیح الصلاة التی شک فی صحتها من حیث الطهارة و غیرها فکما یحکم بصحة الصلاة المشکوکة فیها و لکن مع ذلک لا بد له من تحصیل الطهارة فی الأعمال اللاحقة المعتبرة فیها الطهارة فکذلک فی المقام.
هذا إجمال المقال و تفصیله یطلب من غیر المقام.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۱

[مسئلة ۴۶- یجب علی العامی أن یقلد الأعلم فی مسئلة وجوب تقلید الأعلم، أو عدم وجوبه]

اشارة

قال العلامة الطباطبائی (قدس): مسئلة ۴۶- یجب علی العامی أن یقلد الأعلم فی مسئلة وجوب تقلید الأعلم، أو عدم وجوبه، و لا یجوز ان یقلد غیر الأعلم إذا أفتی بعدم وجوب تقلید الأعلم، بل لو أفتی الأعلم بعدم وجوب تقلید الأعلم یشکل جواز الاعتماد علیه (۱).
فالقدر المتیقن للعامی تقلید الأعلم فی الفرعیات.
(۱) لا وجه للإشکال، و لا فرق بینه و بین ما تقدم فی تقلید الحی فی جواز البقاء علی تقلید المیت، و قد جزم (قدس) بالجواز هناک

و أشكل فيه هنا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۲

حكم العقل بلزوم تقليد الأعلم ليس على وزان حكمه بأصل التقليد

أقول: حكم العقل بتقليد الأعلم كحكمه بأصل التقليد فكما يحكم العقل بلزوم التقليد لمن لم يتمكن من الاجتهاد و الاحتياط فكذلك يحكم بلزوم تقليد الأعلم و لكن حكمه من الموردين ليس على وزان واحد و نسق فأرد لان حكمه فى أصل التقليد انما هو لاستقلاله لذلك كما تقدم، و انه بحكم فطرته و بداهته فان من لم يتمكن من الاجتهاد و الاحتياط بعد العلم بثبوت أحكام فى الشريعة يحكم جزما بالمراجعة الى من يكون خبيرا.

و اما حكمه فى تقليد الأعلم فإنما هو من باب الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن للشك فى حجية فتوى غير الأعلم و قد قرر أن الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية من حيث عدم الاعتبار فلا يكون حكم العقل بلزوم تقليد الأعلم نظير حكمه بلزوم أصل التقليد.

يجوز تقليد غير الأعلم إذا أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم خلافا للماتن

فاذا كان حكمه بتقليد الأعلم من باب الأخذ بالقدر المتيقن فبعد المراجعة إلى الأعلم ان افتى بجواز تقليد غير الأعلم يصح للعامى تقليد غير الأعلم بل هو فى الحقيقة تقليد للأعلم لان تقليد غير الأعلم كان بعد المراجعة إلى الأعلم و من ناحيته فيكون اتصاف فتوى غير الأعلم بالحجية بفتوى الأعلم.

و بالجملة العامى فى رجوعه الى غير الأعلم بعد فتوى الأعلم بجواز تقليد غير

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۳

....

الأعلم استند الى ما يقطع بحجيته و هو فتوى الأعلم فلا وجه للإشكال فيه كما فى المتن كما لا وجه لغيرها من المسائل الأصولية لعدم وقوعها فى طريق استنباط الأحكام الكلية فهى كمسئلة جواز البقاء على تقليد الميت ترتضعان من ثدى واحد و كلتاهما من قبيل المسائل الفرعية.

فإشكال الماتن (قدس) هنا مع جزمه بجواز تقليد الحى فى جواز البقاء على تقليد الميت غير ظاهر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۵

[مسئلة ۴۷- إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات]

مسئلة ۴۷- إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات فالأحوط (۱) تبعيض التقليد و كذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات مثلا و الآخر فى البعض الأخر.

[مسئلة ۴۸- إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ]

اشارة

مسئلة ۴۸- إذا نقل شخص فتوی المجتهد خطأ یجب علیه إعلام (۲) من تعلم منه، و کذا إذا أخطأ المجتهد فی بیان فتواه یجب علیه الإعلام.

---

(۱) بل الأقوی مع العلم بالمخالفة و لو إجمالا، و مخالفة فتوی غیر الأعلم للاحتیاط کما مر، و کذا الحال فی الفرع الثانی.

(۲) إذا کان المخطأ فیه حکما لزومیا- بان کان المنقول تجویز فعل الحرام، أو ترک الواجب مثلا، أو ما بحکمه من تصحیحه ما یکون فاسدا أو بالعکس- و اما إذا کان غیر إلزامی، أو کان المنقول موافقا للاحتیاط فلا یجب علیه الإعلام بمجرد ذلک إلا إذا طرء علیه بعض العناوین الموجبة لذلک. و کذلک الحال فیما إذا أخطأ المجتهد فی بیان فتواه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۶

حکم التبعیض فی التقلید إذا کان کل واحد من المجتهدین أعلم من الآخر فی باب و الآخر فی باب آخر

أقول: الفرعان اللذان تعرضهما الماتن (قدس) فی مسئلة ۴۷ یرتضعان، من ثدی واحد، و قد تقدم غیر مرة ما هو الحق فیهما، و انه یجب علی الأقوی تقلید الأعلم فی المقامین إذا علم مخالفتهما من حیث الفتوی، و کانت فتوی الأعلم مخالفة للاحتیاط.

الأقوال فی وجوب إعلام خطإ ناقل الفتوی أو بیان الفتوی

أقول: اختلفوا فی وجوب الإعلام و عدمه فی مفروض مسئلة ۴۸ علی أقوال فعن جماعة وجوب الإعلام مطلقا و عن المحقق الأردبیلی (قدس) التفصیل بین ما إذا انکشف الخلاف قطعا و بین ما إذا انکشف ظنا فاختار الوجوب فی الأول دون الثانی، و عن غیر واحد التفصیل بین ما إذا کان المخطأ فیه حکما إلزامیا فأفتی خطأ بالاباحة أو نقل الفتوی کذلک، و بین ما إذا کان المخطأ فیه حکما غیر إلزامی بان افتی أو أخبر عنه بالوجوب أو الحرمة فاختار وجوب الإعلام فی الأول دون الثانی.

لزوم الإعلام إذا کان المخطأ فیه حکما إلزامیا فأفتی أو نقل الفتوی بالإباحة أو الاستحباب أو الکراهة بعض وجوه یستدل بهما للزوم الإعلام

لا- یبعد القول الثالث لان الحکم المخطأ فیه ان کان واجبا فی الواقع أو حراما کذلک فأفتی بإباحته أو استحبابه أو کراهته، أو نقل الفتوی بذلک خطأ فیکون من صغریات مسئلة تنبیه الغافل و إرشاد الجاهل و موردها کلما کان المکلف غافلا عن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۷

....

الحکم الکلی أو قاطعاً بالخلاف أو غافلا مترددا علی نحو یکون جهله عذرا- سنشیر قریبا الی وجه تقیید الجهل بکونه عذرا فارتقب- فیجب علیه الإعلام برفع عذر الجاهل و إتمام الحجة علیه.

و هذا الحکم جار فی جمیع الأحکام الکلیة و الموضوعات الخارجیة التی علمت من الشرع مبغوضیة فعلها أو ترکها فیجب ردع فاعلها أو تارکها.

و لا یخفی انه لا یختص وجوب ذلک بخصوص المفتی أو ناقل الفتوی بل یجب الإعلام علی کل أحد.

نعم یتأکد الوجوب فی حقها بلحاظ صدق التسبیب بالنسبة إلی فعل الحرام أو ترک الواجب بالإضافة إلیهما لاستناد العامی فی فعله الحرام أو ترکه الواجب الی فتوی المجتهد و حرمة التسبیب بالنسبة إلیهما ثابتة بحکم العقل و النقل، و التسبیب بالنسبة إلیهما و ان

كـان بمجرد الإفتـاء على خلاف الواقع أو نقله الا ـ انه مـا دام جهلهما بالحال يكونان معـذورين فاذا ارتفع الجهل بظهور الخطاء يرتفع العذر بقاءا.

و هذا نظير ما إذا أقدم طعاما نجسا لضيف جاهلا بنجاسته ثم علم بالنجاسة حال أكل الضيف فإنه و ان كان معذورا حال تقديم الطعام الا انه حال علمه بنجاسته يرتفع عذره و يجب عليه أعلامه.

و قد يستدل لوجوب الإعلام بحكم العقل بوجوب إرشاد الجاهل و كان القائل به (ره) يترنم بهذا البيت:

اگر بينى كه نابينا و چاه است اگر خاموش بنشينى گناه است

بـل قـد يقال انه يمكن اسـتفادة ذلك مما تضـمن ان الغرض من إرسال الرسل و إنزال الكتب هو قطع اعـذار المكلفين و اقامـة الحجة عليهم مثل قوله تعالى رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلّا يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ «۱».

و يمكن الاستدلال لذلك بالأخبار الدالة على ان كل مفت ضامن و قد تقدم ذكر

---

(۱) النساء: ۴/ ۱۶۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۸

....

ثلـة منها فى الجز الأول من هـذا الكتاب/ ۲۰۶- ۲۰۷ و المتحصـل منها ضـمان المفتى و عليه عقوبـة من عمل بفتياه غايـة الأمر انه فى مفروض المقام حيث أخطأ فى الفتوى من دون تقصـير فى المقـدمات يكون معـذورا فاذا علم بالخطإ وجب عليه الإعلام دفعا للعـذاب عن نفسه.

و لا ـ يخفى ان الظاهران موضوع هـذه الاخبار و ان كان المجتهـد و المفتى خلافا لما يظهر من التنقيـح من ان المراد بالمفتى مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد و الناقل كليهما «۱».

الا انه يمكن إلحاق ناقل الفتوى بالمجتهد لوحدة الملاك فمن أخطأ فى نقل الفتوى من دون تقصير فى المقدمات يكون معذورا فاذا علم بخطاء نقله يجب عليه الإعلام دفعا للعذاب عن نفسه.

فما فى الدروس: من اختصاص ما ذكر بالمفتى، و لا يصح استفادة حكم ناقل الحكم «۲» غير واضح فتدبر و اغتنم.

أضف الى ذلـك الأخبـار الدالـة على حرمـة الفتوى بغير العلم كما تقـدم ذكرها فى الجزء الأول/ ۱۵۸ فإن الفتوى بالإباحـة فى المقام أيضا من غير علم الا انه كان معذورا فاذا علم خطائه يجب عليه أعلامه.

و قد يذكر وجوه أخر لذلك. و فيما ذكرناه كفاية.

عدم وجوب الإعلام فى الجهل غير العذرى

و انما قيـدنا جهـل المكلف بنحو يكون معـذورا فلأجـل عـدم وجوب الإعلام بالنسـبة الى من لم يكن كـذلك و ذلك فيما إذا كان الجهل مقرونا بالعلم الإجمالى و نحوه لوجوب الاحتياط بالنسبة اليه.

و كذا لو انحصر الإعلام بطريق الخبر الذى لا يكون حجة فى نظر السامع فإنه

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۳۸۲

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۱۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۹

....

لا یجب الإعلام لعدم ترتب الأثر علی أعلامه هذا کله إذا کان الحکم المخطأ فیه حکما إلزامیا- وجوبیا کان أو تحریمیا.

عدم وجوب الإعلام إذا کان الحکم المخطأ فیه غیر إلزامی

و اما إذا کان الحکم المخطأ فیه حکما غیر إلزامی بان افتی المجتهد أو أخبر الناقل بوجوب أو حرمة المباح، أو المستحب أو الکراهة فیمکن ان یقال بعدم وجوب الإعلام بل صرح غیر واحد من الأساطین بعدم الوجوب لعدم الدلیل علیه عدا ما یتوهم من إطلاق أدلة وجوب تبلیغ الأحکام و حفظها عن الاندراس، و لکن لا- دلالة فیها الأعلی وجوب تبلیغها بنحو یتمکن من الوصول إلیها حتی لا یندرس الدین من غیر فرق فی ذلک بین المجتهد و غیره من المکلفین و اما إیصالها إلی آحاد المکلفین الذی هو المطلوب فی المقام و لو بدق أبوابهم فلم یقم علی وجوبه دلیل و لم یلتزم أئمة أهل البیت علیهم السّلام بذلک فما ظنک بغیرهم لان التبلیغ کذلک کان لازما علی النبی صلّی اللّه علیه و آله بالمقدار المتمکن منه دون بقیة المکلفین. هذا أولا.

و ثانیا: ان ما استدل به لوجوب تبلیغ الأحکام من أیة النفر «۱» و أیة الکتمان «۲» و الاخبار الدالة علی وجوب التبلیغ قاصرة عن وجوب تعلیم أحکام ترخیصیة لان القدر المتیقن منها الأحکام الإلزامیة لو لم نقل اختصاصها بها لما تقدم ان تعلم الأحکام واجب طریقی و الحکمة فی الوجوب الطریقی هو التحفظ علی المصالح لئلا یفوت، و التجنب عن الوقوع فی المفاسد.

فاذا التعلیم الواجب انما هو خصوص الأحکام الإلزامیة و اما الأحکام الترخیصیة- من المباحات و المستحبات و المکروهات- فلا یجب فیها التعلم و التقلید بداهة انه لا مفسدة فی ارتکابها أو ترکها فاذا لم یجب تعلم أحکام غیر إلزامی فلا معنی لوجوب

---

(۱) لوضوح عدم صدق الانذار و التخویف علی غیر الحکم الإلزامی.

(۲) لأن الظاهر من أیة الکتمان حرمة کتمان ما یکون هدی للناس عن الضلالة و الهلاکة لا مطلق ما أنزله اللّه و ما لم یکن فی ترکه جهالة و ضلالة کالأحکام غیر الإلزامیة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۱۰

....

تعلیمها نعم إذا احتمل الوجوب أو الحرمة یجب التعلم دفعا للضرر المحتمل.

تبصرة

یؤید ما ذکرنا جریان سیرة الأصحاب الأخیار علی عدم البحث و المذاکرة فی الأحکام الترخیصیة غالبا و عدم افتائهم بها کثیرا بل یشیرون بإتیانها رجاء و احتیاطا فی کثیر من الموارد.

وجوب تعلیم الأحکام و حفظها عن الاندراس و لو فی غیر الأحکام الإلزامیة من کل مکلف

و لیعلم ان عدم وجوب الإعلام فیما إذا کان المخطأ فیه حکما غیر إلزامی لمن وقع بفتواه أو نقله فی خلاف الواقع لا یستلزم عدم وجوب تبلیغ الأحکام حتی لا یجب حفظ تلک الأحکام عن الاندراس فإنه کما أفید: لا یبعد ان یقال بوجوب تعلیم الأحکام الشرعیة

و حفظها عن الاندراس و يتحقق ذلك ببيان الأحكام الشرعية على نحو يتمكن غير المجتهد من الوصول اليه من غير فرق فى ذلك بين الواجبات و المحرمات و المكروهات و المستحبات و المباحات، و من غير فرق فى ذلك بين المجتهد و غيره من المكلفين.

و اما إيصالها الى كل فرد فرد من آحاد المكلفين و لو بدق أبوابهم فلم يقم على وجوبه دليل و لم يلتزم به أئمة أهل البيت عليهم السّلام فما ظنك بغيرهم و قد أشرنا أن التبليغ كذلك كان لازما على النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله بالمقدار الممكن دون بقية المكلفين «۱».

و يتحقق بيان الأحكام الشرعية على النحو المزبور على المجتهد بطبع رسالة عملية و نشرها بحيث يتمكن الناس الوصول اليه، أو بجلوسه فى بيته و تهيئة للجواب عند السؤال عن الأحكام الشرعية.

فالمتحصل من وجوب الإعلام فى هذه المسئلة هو ان يقال انه يجب الإعلام إذا كان المخطأ فيه حكما لزوميا بان نقل اباحة الواجب، أو الحرام مثلا و عند ذلك

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۳۱۰

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۳۷۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۱

....

لا تختص الوجوب بالناقل فقط بل يجب على غيره أيضا و ان كان يتأكد الوجوب فى حق الناقل.

و اما إذا كان المخطأ فيه حكما غير إلزامى بأن نقل وجوب المستحب، أو نقل ما هو موافق للاحتياط فى المسئلة فلا يجب عليه الأعلام بمجرد ذلك إلا إذا طرء عليه بعض العناوين الموجبة.

هذا فى نقل الفتوى خطأ، و كذلك الحال فيما أخطأ المجتهد فى بيان فتواه فتدبر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۳

[مسئلة ۴۹- إذا اتفق فى أثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها]

اشارة

مسئلة ۴۹- إذا اتفق فى أثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها يجوز له (۱) ان يبنى على أحد الطرفين بقصد (۲) ان يسئل عن الحكم بعد الصلاة، و انه إذا كان ما اتى به على خلاف الواقع (۳) يعيد صلاته، فلو فعل ذلك و كان ما فعله مطابقا للواقع لا يجب عليه الإعادة

---

(۱) بل بناءا على حرمة قطع الصلاة يتعين عليه ذلك ان لم يعلم وجه الاحتياط. و الا فيتعين عليه الأخذ بما هو الأحوط.

(۲) بل و ان لم يقصده إذا تمشى منه قصد القربة.

(۳) أو فتوى من يقلده فعلا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۴

....

أقول: الكلام فى المسئلة طورا على ما نسب الى المشهور من حرمة قطع الصلاة و اخرى على عدمها.

استظهار بعض الأساطين من كلام الشيخ بأنه يرى حرمة قطع الصلاة و دفعه

استظهر بعض الأساطين دام ظله من حكم شيخنا العلامة الأنصارى (قدس) بفسق من ترك تعلم مسائل الشك و السهو بأنه لو جاز له قطع الصلاة يمكن المكلف حينما عرض الشك فى صلاته- من ان يقطع ما بيده و يستأنفها ابتداء- و معه لماذا يجب عليه تعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو و لما ذا يتصف المكلف بالفسق بترك تعلمهما «۱».

و فيه: ان ظاهر فتوى الشيخ (قدس) بذلك بلحاظ انه يجب على عامة المكلفين معرفة أحكام الدين و منها الشكيات و السهويات فى المسائل المبتلى بها، و قد أشرنا ان المشهور قائلون بكون وجوب معرفة الأحكام نفسيا، فاذا من ترك التعلم فى المسائل المبتلى بها يكون فاسقا، فاستظهاره دام ظله من حكم الشيخ (قدس) بفسق تارك التعلم ان فتواه (قدس) لحرمة قطع الصلاة كأنه فى غير محله، و ان كان لا يبعد ان تكون فتواه حرمة قطع الصلاة لكنه بجهة أخرى فتدبر.

و كيف كان ان قلنا بحرمة قطع الصلاة فإن اتفق فى أثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها فان علم وجه الاحتياط فيها- كما إذا شك فى وجوب السورة فى الصلاة مع علمه بأنها لا تضربها إذا اتى بها بقصد القربة رجاء فالظاهر تعين الأخذ بما هو الأحوط

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۳۷۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۵

....

ضرورة انه بذلك يمكن تصحيح الصلاة و الفراغ منها مع عدم ابتلائه بقطع الصلاة و إطلاق عبارة المتن يعم المفروض أيضا و لذا علق غير واحد من الأساطين على المتن- من جواز البناء على أحد الطرفين- بما إذا لم يكن أحد الطرفين موافقا للاحتياط و الا يتعين الأخذ بما هو الأحوط، فما فى الدروس من ان الظاهر ان هذه الصورة خارجة عن مفروض المتن و ان المفروض فيه هو ما كان كل من الطرفين محتمل البطلان «۱» غير ظاهر.

و اما ان لم يعلم وجه الاحتياط كما إذا شك حال النهوض الى القيام فى انه سجد السجدة الثانية و لم يعلم ان الدخول فى مقدمة الجزء المترتب على الجزء المترتب على الجزء المشكوك فيه محقق للتجاوز أو لا بد فى صدقه من الدخول فى نفس الجزء المترتب عليه فلا بد من البناء على أحد الطرفين و تتميم الصلاة برجاء مطابقتها للواقع.

اما البناء على أحد الطرفين فواضح بعد حرمة قطع الصلاة و اما تتميمها برجاء المطلوبية فلأنه لو لا ذلك لزم التشريع المحرم.

عدم اشتراط قصد السؤال فى البناء على أحد الطرفين

ثم انه هل يجب و يشترط فى البناء على أحد الطرفين قصد السؤال عن الحكم بعد الصلاة كما هو ظاهر المتن و صريح بعض الأساطين دام ظله «۲» أم لا يجب كما هو صريح سيد مشايخنا (قدس) «۳» قولان.

من حکم العقل بعـدم حصول الیقین بالبرائه الا بـذلک، و من انه کما تقدم یکفی مطابقهٔ المأتی به للواقع و لو صدفهٔ من غیر قصد إذا اتی به بقصـد القربـهٔ برجاء المطلوبیهٔ فی خصوص العبادیات و فی غیرها یکفی مجرد المطابقهٔ و لو لم یکن ملتفتا الیه فضـلا عن کونه مقصودا.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۹۰.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۳۷۶

(۳) مستمسک العروهٔ الوثقی ج ۱/ ۱۷

....

و المترائی فی النظر عـدم لزوم ذلـک فی تصـحیح البنـاء علی أحـد الطرفین لأـن غایـهٔ ما یقتضـیه العقل هی لزوم الإتیان بالمأمور به و مطابقهٔ المأتی به للمأمور به فمن اتی بأحد الطرفین رجاء مضـیفا له الیه تعالی غافلا عن ان یسـئل عن حکم المسئلهٔ، أو غیر بان للسؤال عن حکم المسـئلهٔ بعـد الصـلاهٔ بل یأتی به برجاء المطلوبیهٔ و فی أثناء الصـلاهٔ «۱» أو بعـدها عرف وجه الحکم و ان مـا اتی به مـوافق للواقع فالظاهر صـحهٔ المأتی به إذ الملاک کل الملاک فی الصحهٔ کما تقدم غیر مرهٔ مطابقهٔ المأتی به للواقع، فما هو الظاهر من المتن و وافقه بعض الأساطین دام ظله- من لزوم قصد السؤال عن حکم المسئلهٔ بعد الصلاهٔ فی الحکم بالصحهٔ- غیر ظاهر.

نعم القطع بفراغ الذمـهٔ حـال الصـلاهٔ لاـ تکاد تحصل الا بـذلک، فکم فرق بین حکم العقل بلحاظ الوظیفـهٔ العقلیـهٔ حال الشک و بین حکمه فی صـحهٔ العبادهٔ فتـدبر فقـد ظهر انه یتعین علیه البناء علی أحـد الطرفین رجاء لئلا یرتکب قطع الفریضهٔ المحتملهٔ فما یظهر من المتن من جواز البناء علی أحد الطرفین الدال علی ان له ان لا یبنی علی أحدهما و إبطال الصلاهٔ کأنه غیر ظاهر.

هذا کله علی القول بحرمهٔ قطع الصلاهٔ کما هو رای الماتن (قدس).

و ان قلنا بعدم حرمهٔ قطع الصـلاهٔ فیجوز له البناء علی أحد الطرفین سواء کان موافقا للاحتیاط أو مخالفا له کما یجوز له قطع الصـلاهٔ و استینافها و ان کان الأحوط الأولی البناء علی أحد الطرفین خروجا عن شبههٔ الخلاف.

یکفی فی صحهٔ العمل موافقهٔ المأتی به لفتوی من یجوز تقلیده

ثم انه یکفی فی صحهٔ العمل موافقهٔ المأتی به لفتوی من یجوز تقلیده فعلا و ان لم یحرز موافقهٔ العمل للواقع.

---

(۱) افرض بأنه اتفاقا کان فی المجلس واعظا فذکر المسئلهٔ و بین حکمها فسمعها فی أثناء الصلاهٔ، أو تذکر نفسه حکم المسئلهٔ.

....

و بالجملـهٔ العبرهٔ فی الصـحهٔ مطابقـهٔ العمل للواقع، أو لفتوی من یجوز تقلیده فلا تخلو عبارهٔ المتن عن نحو قصور الا ان یراد بالواقع ما یعم الوظیفهٔ الفعلیهٔ.

ثم انه علی تقـدیر مخالفـهٔ المـأتی به للمـأمور به هـل یجب إعادهٔ الصـلاهٔ مطلقا أو یخص وجوب الإعادهٔ بما إذا کان العمل المأتی به فاقدا لجزء أو شرط رکنی

یجب إعادة الصلاة علی تقدیر مخالفة المأتی به للمأمور به مطلقا

لعل الظاهر لزوم الإعادة مطلقا و لا یکاد یصح تصحیحه بقاعدة لا تعاد کما لعله ربما یتوهم.
و السر فی ذلک هو نقصان المأمور به و عدم مطابقته للمأمور به، و مورد القاعدة کما تقدم مختلف فیه بین المشهور و غیرهم فخصه المشهور بالسهو و النسیان و المفروض خارج عنهما و هو واضح، و غیرهم کبعض الأساطین و بعض المشایخ و ان قالوا بالتعمیم و لکن خصوها بما إذا کان العمل صحیحا عند الفاعل تقلیدا أو اجتهادا بحیث لو لم ینکشف له الخلاف لم تجب علیه إعادته و لیس الأمر کذلک فی المفروض لان المکلف یجب علیه الإعادة- انکشف له الخلاف، أو لم ینکشف- لقاعدة الشغل «۱»

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۸۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۱۹

[مسألة ۵۰- یجب علی العامی فی زمان الفحص عن المجتهد، و عن الأعلم أن یحتاط]

اشارة

مسألة ۵۰- یجب علی العامی (۱) فی زمان الفحص عن المجتهد، و عن الأعلم أن یحتاط فی اعماله (۲).

---

(۱) بحکم العقل الارتکازی.
(۲) هذا فی زمان الفحص عن المجتهد، و اما فی زمان الفحص عن الأعلم فیکفی العمل بأحوط أقوال الموجودین، بل یکفی الأخذ بأحوط أقوال من یتردد الأعلم بینهم إذا علم وجود الأعلم، و تحقق المخالفة بین فتواه و فتوی غیره، و الا فیتخیر بین الاحتیاط و تقلید أیهما شاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۰

یجب علی العامی فی زمان الفحص عن المجتهد الاحتیاط

أقول: حکم العقل بوجوب الاحتیاط فی زمان الفحص عن المجتهد بلحاظ عدم حصول الأمن من العقاب الا به لعدم وجود طریق أخر هناک.
و بالجملة العقل بعد العلم الإجمال بأحکام إلزامیة فی الشریعة یستقل باشتغال الذمة و لزوم الخروج عن عهدتها و لا یحصل ذلک الا بالاحتیاط ففی کل مورد احتمل حکما إلزامیا و وظیفة حتمیة و لم یعرف المجتهد یستقل عقله باشتغال الذمة بها و لزوم الخروج عن عهدتها و لا یحصل ذلک حسب الفرض الا بالاحتیاط تحصیلا للمؤمن من العقاب.
و لا یکفی هناک فی الاحتیاط الأخذ بأحوط القولین أو الأقوال و ان کان یکفی عند الفحص عن الأعلمیة.
و ذلک للشک فی اجتهادهم حسب الفرض فلعلهم غیر مجتهدین و لم یکن فی أقوالهم ما یحرز الواقع به.
فما یظهر من بعض الأعلام منهم سید مشایخنا قدس «۱» و بعض الأساطین دام ظله «۲» من کفایة الأخذ بأحوط القولین أو الأقوال فی الفرض لا- یخلو من مناقشة نعم ان کان فی أقوالهما أو أقوالهم ما یحرز به الواقع یجوز الاخذ بما هو الأحوط، و لا یخفی ان هذا فی الحقیقة احتیاطا حقیقیا فی المسألة لا الأخذ بالأحوط

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۷۸.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۳۷۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۱

....

منهما أو منها کما لا یخفی فتدبر.

هذا کله فی حکم الاحتیاط فی زمان الفحص عن المجتهد.

تخییر العامی فی زمان الفحص عن الأعلم بین التقلید و الاحتیاط

و اما وجوب الاحتیاط متعینا فی زمان الفحص عن الأعلم بالوجه المذکور فی زمان الفحص عن المجتهد فمشکل لجواز التقلید فی المفروض فهو مخیر بین التقلید و الاحتیاط، و قد تقدم ان لزوم تقلید الأعلم انما هو فی ظرف العلم بمخالفة فتواه لفتوی غیر الأعلم، و لم یحرز وجود الأعلم فی بعض الصور، و لم یحرز المخالفة فی الفتوی بعد.

فاذا یتخیر فی زمان الفحص عن الأعلم بین التقلید و الاحتیاط الا ان تفرض المسئلة موردا یعلم وجود الأعلم فی البین و یعلم وجود اختلاف الفتوی فی البین فیتعین علیه الاحتیاط عند ذاک فتدبر فیکفی هنا الأخذ بأحوط القولین، أو الأقوال، و لا یجب علیه الأخذ بأحوط الوجوه المحتملة فی المسئلة لعلمه بحجیة أحد ذینک القولین أو الأقوال فی حقه فالعمل بأحوطهما، أو أحوطها مؤمن من العقاب.

ناقش سید مشایخنا (قدس) بعدم وجوب الاحتیاط علی العامی فی الفرض- و هو صورة الفحص عن الأعلم- و احتمل عموم دعوی الاتفاق علی جواز التقلید للفرض اه «۱».

قلت: قد عرفت حال لزوم الاحتیاط و انه فی مورد علم وجود الأعلم و علم مخالفة الفتوی فی البین و اللّه العالم.

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۷۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۳

[مسئلة ۵۱- المأذون و الوکیل عن المجتهد فی التصرف فی الأوقاف]

اشارة

مسئلة ۵۱- المأذون و الوکیل عن المجتهد فی التصرف فی الأوقاف، أو فی أموال القصر ینعزل بموت المجتهد بخلاف المنصوب من قبله کما إذا نصبه متولیا للوقف، أو قیما علی القصر فإنه لا تبطل تولیته و قیمومته (۱) علی الأظهر.

(۱) لا ینبغی ترک الاحتیاط بالاستیذان من الحی، أو انتصابه من قبله أیضا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۴

أنحاء التصرف فی الأوقاف و نحوها

أقول: المجتهد و الفقیه تارة یأذن للشخص التصرف فی أموال القصّر و الغیّب، أو التصرف فی الأوقاف و بکلمة جامعة التصرف فی الأمور الحسبة- و هی الأمور التی علم ارادة وجودها فی الخارج و لا یرضی الشارع بترکها و لم یعلم وجوده من شخص خاصه.

و اخری یوکله فی ذلک بحیث یستنیبه فی التصرف بحیث یکون فعل الوکیل فعلا للموکل.

و ثالثة ینصبه قیما فی أموال القصر أو الغیب، أو ینصبه متولیا للوقف.

الفرق بین المأذون و الوکیل و المنصوب متولیا و قیما

و الفرق بینها هو ان المأذون و الوکیل بعد اشتراکهما فی جواز التصرف فی تلک الأموال کما هو الشأن فی الثالث أیضا هو انه اعتبر فی الوکالة تنزیل فعل الوکیل فی التصرفات منزلة فعل الموکل و لم یعتبر فی المأذون ذلک.

و اما الفرق بین الوکیل و المنصوب فهو ان الولایة و القیمومة هو جعل الولایة و السلطنة للولی، و متولی الوقف بحیث یکون بعد جعل الولایة له التصرف مهما رأی الغبطة و المصلحة، و لا یعد أفعاله أفعال المجتهد و ان کان بنصبه و تعیینه.

و بالجملة الوکالة الاستنابة فی التصرف بحیث یکون فعل الوکیل فعل الموکل تنزیلا فتدور مدار قابلیة الموکل للتصرف وجودا و عدما و لذا لا یتمکن الوکیل من التصرف فیما زاد علی مقدار الوکالة بخلاف الولی فإن تصرفه یکون منوطا بالغبطة، و المصلحة فی نظره فربما لا ینقدح فی ذهن المجتهد ما یفعله الولی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۵

....

و مع ذلک یصح منه ذلک.

هذا کله فی المیز بین المأذون و الوکیل و متولی الوقف و القیم علی الغیب و القصر.

و لا إشکال فی جواز التصرفات منهم فی الجملة و لکن الکلام فی انه بعد فوت المجتهد هل ینعزل المأذون أو الوکیل، أو المتولی أو القیم أولا؟

و الکلام تارة فی إمکان بقاء ذلک بعد موت المجتهد و اخری فی الدلیل علی ذلک بعد إمکان البقاء.

إمکان بقاء الاذن و الوکالة و التولیة بعد موت المجتهد

أما المأذون فتصویر الاذن فی التصرف المستمر الی ما بعد موت المجتهد بمکان من الإمکان و لذا یستدل فی مقام الإثبات لعدم بقاء الوکالة بموت الموکل کما سیجیء بالإجماع و غیره و الا کان الحقیق ان یقال بارتفاعها بموت الموکل.

فما یظهر من سید مشایخنا (قدس) من انه یرتفع الاذن بالموت «۱» غیر ظاهر الا ان یرید بذلک عدم دلالة الدلیل علی ذلک فتدبر.

و اما بقاء وکالة الوکیل فتدور مدار أهلیة الموکل للتصرف فمهما جاز له التصرف جاز للوکیل ذلک، و من الواضح انه بالموت أو الجنون یخرج الوکیل عن أهلیة التصرف فلا معنی للاستنابة عنه بعد ذلک.

و اما المتولی، و القیم فبما ان الولایة المذکورة نحو سلطنة مفوضة تکون قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم یرفعها رافع کعزل المجتهد إیاه فمن الممکن بقائها بعد موت المجتهد.

هذا کله فی مقام الثبوت.

عدم بقاء الاذن بعد موت المجتهد

و اما مقام الإثبات فقد أشرنا ان تصویر الاذن المستمر الی ما بعد الموت و ان

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۷۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۶

....

کان ممکنا و لکن لا دلیل علی ذلک فی مقام الإثبات و غایة ما یمکن إثباته هو ان نفوذ اذن المجتهد محدود بحیاته.

و بالجملة الأمر فی المأذون واضح لأنه بموت المجتهد اما ترتفع الاذن حقیقة کما قیل أو لا یمکن إثبات بقائه بالدلیل.

الاختلاف فی بقاء الوکالة بموت موکله و بیان المختار

اشارة

و اما الوکیل فیمکن توجیه ارتفاع الوکالة بموت موکله بوجهین.

الأول: الإجماع

قال الفقیه الماهر صاحب الجواهر: (قدس) ان العمدة فی بطلان وکالة الوکیل بموت الموکل الإجماع، و قال بمثل ذلک فی طرو الجنون و الإغماء له و قال بعدم الفرق عندنا بین طول زمان الإغماء، و قصره، و لا بین اطباق الجنون و أدواره و لا بین علم الوکیل بعروض المبطل و عدمه «۱».

و وافقه فی ذلک سید مشایخنا (قدس) «۲».

یمکن النقاش فی ذلک بعد ثبوت إجماع تعبدی فی ذلک بعد تطرق الوجه الأخر و لا أقل من الشک فی ذلک فلا یکاد یستکشف من ذلک رأی المعصوم علیه السّلام.

الثانی:

ما أشرنا إلیه من ان الوکالة تنزیل فعل الوکیل منزلة فعل الموکل و یکون تصرفاته فی المال ببیع أو إجارة أو نحو ذلک منسوبا الی موکله، و من هنا یکون هو المخاطب بالوفاء بالعقد، و من المعلوم سقوطه عن أهلیة التصرف بالموت أو الجنون فلا معنی للاستنابة عنه بعد موته و جنونه.

نعم فی الإغماء یشکل دعوی خروج المغمی علیه عن أهلیة التصرف عرفا فان وزان الإغماء وزان النوم و الغفلة، و لو شک فی الأهلیة عند الإغماء فیعمه إطلاق أدلة الوکالة ان کان لها إطلاق فیمکن إبقاء الوکالة بالإغماء بالاستصحاب بناء علی جریانه فی الشبهات الحکمیة کما قرر فی محله.

---

(۱) جواهر الکلام کتاب الوکالة ج ۲۷/ ۳۶۰- ۳۶۲

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۷۸

....

و اما المتولی و القیم فاختلف فی بقائه بالموت فذهب جملة من الأعلام منهم الماتن (قدس) الی عدم بطلان التولیة و القیمومة بالموت، و خالفهم فی ذلک بعض و احتیاط فی ذلک ثالث.

الاختلاف فی بقاء التولیة و القیمومة بعد موت المجتهد توجیه بقائهما بعد موت المجتهد

اشارة

یوجه مقال الماتن (قدس) مضافا الی دعوی الإجماع علیه بقسیمه بوجهین.

الوجه الأول:

ان للمجتهد جعل الولایة لمن نصبه، و جعله متولیا و قیما فقد اعطی منصوبة منصب الولایة، و القیمومة، و المناصب إذا لم تکن مقیدة لا تزول الا بعد العزل کما هو الشأن فی سائر مناصب الحکومة، و کما فی إعطاء الواقف التولیة لشخص فإن التولیة و النظارة بعد موت الواقف باقیة و الحاکم الشرعی له السلطنة، و الاقتدار علی ذلک بمقتضی قوله علیه السّلام فی مقبولة عمر بن حنظلة فإنی جعلته حاکما «۱» و بعبارة اخری انه من باب إعطاء المنصب فلا وجه و لا معنی لزوال المنصب بموت معطیها و یکون وزانها وزان حکم الحاکم غیر القابل للنقض بموته.

و بعبارة ثالثة ان الولایة- بما أنها سلطنة مفوضة- قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم یرفعها رافع کعزل المجتهد و اما موته فلا یکون رافعا و لا أقل من الشک فیستصحب

الوجه الثانی:

اشارة

ان المرتکز فی أذهان المتشرعة- و یستفاد من النصوص- ان منصب القضاء منصب نیابی فجمیع الوظائف التی یؤدیها القاضی- من فصل الخصومة، و نصب القیم، و نحو ذلک- یؤدیه نیابة عن الامام علیه السّلام فمنصوبه منصوب الامام و لازم ذلک البناء علی عدم البطلان بالموت «۲».

و ربما یناقش الوجهان.

لکن توضیح المقال یستدعی البحث فی مقامین.

الأول: فی انه هل للمجتهد جعل الولایة فی تلک الأمور الحسبة لأحد

(۱) مدارک العروة ج ۱/ ۱۲۲.

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۸

....

بان یجعل التولیة و النظارة لشخص علی التصرف فی الأوقاف، أو فی أموال القصر أو الغیب أم لا؟.

الثانی: فی انه علی تقـدیر جواز النصب من المجتهـد هل یشترط بقاء التولیة و القیمومة بحیاة المجتهد بحیث ینعزل بموته أو یبقی بعد موته أیضا؟

و لبعض الأساطین دام ظله کما فی تقریری بحثه کلام فی کلا المقامین ینبغی ذکرهما و ملاحظتهما فنقول.

المقام الأول جواز نصب المجتهد التولیة و القیمومة لأحد

اشارة

فلا یبعد دعوی ثبوت الولایة علی النصب للمجتهد بالنسبة إلی تلک الأمور الحسبة کفاک جعل ما ورد فی غیر واحد من الروایات ان القضاوة و الحکومة للفقیه الجامع للشـرائط کقوله علیه السّلام فی مقبولة عمر بن حنظلة (فانی قد جعلته حاکما) و قوله علیه السلام فی صحیحة أبی خدیجة: (فإنی قد جعلته علیکم قاضیا) الی غیر ذلک من الروایات.

و مقتضـی الإطلاق فیها هو ترتب الآثار المرغوبـة من القضاء و الحکومـة بأجمعهما، أو الظاهرة منهما علی الرواة و القضاة و من تلک الآثار تصدیهم لنصب القیم، و الولایة و النظارة علی القصر، و الأوقاف التی لا متولی لها.

و لا- شـبهة فی ان القضـاة المنصوبین من قبـل خلفـاء الجور کـانوا یتصـدون لتلـک الوظائف و المناصب کما لا یخفی علی من لاحظ أحوالهم و سبر سیرهم و سلوکهم فی کتب السیر و الاخبار.

یشهد لذلک صحیح محمد بن إسماعیل قال:

قلت مات رجل من أصـحابنا و لم یوص فوقع امره الی قاضـی الکوفة فصیر عبد الحمید القیم بماله و کان الرجل خلف ورثة صغارا، و متاعا، و جواری، فباع عبد الحمید المتاع فلما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۹

....

أراد بیع الجواری ضـعف قلبه عن بیعهن إذ لم یکن المیت صـیر الیه وصـیته، و کان قیامه فیها بأمر القاضـی، لأنهن فروج قال فـذکرت ذلـک لأـبی جعفر علیه السّـلام و قلت له یموت الرجـل من أصـحابنا و لاـ یوصـی الی أحـد و یخلف جواری فیقیم القاضـی رجلا منا فیبیعهن، أو قال یقوم بذلک رجل منا فیضـعف قلبه لأنهن فروج فما تری فی ذلک؟ فقال علیه السّلام إذا کان القیم به مثلک (أو یب) و مثل عبد الحمید فلا باس «۱».

و ذلک لأنه شاهد صدق و صریح فی ان القضاة کانوا یتصدون لنصب القیم و نحوه من المناصب.

فاذا ثبت ان المجتهـد الجامع للشـرائط منصوب للقضاء و الحکومة ید لنا ذلک بإطلاقه علی ان الآثار الثابتة للقضاة و الحکام بأجمعها، أو الظـاهرة منهـا ثابتـة للفقیه الجـامع للشـرائط، و لو لاـ ذلـک لکـان الاولی ذکرها، و بیان الأمر فیها بأنها انما هو بإجازة المجتهـد، أو توکیله، لا بالنصب أو الجعل.

فبالدلالـة الالتزامية العرفية بعـد ثبوت جعـل هـذه المناصب للقضاة و الحكام من قبل خلفاء الجور يستكشف جعله عليه السّلام هـذه المناصب للمجتهد أيضا و الا كان عليه البيان.

و بالجملـة ثبوت الولايـات و المنـاصب لقضـاة الجور و لو بزعمهم الفاسـد يعطى ثبوت تلـك المنـاصب للقاضـى المنصوب من قبلهم عليهم السّلام للملازمة العرفية.

و ان أبيت عن ثبوت جميع تلك المناصب فلا أقل من ثبوت ما يبتلى به الشـيعة غالبا و يحتاجون إليه فى حياتهم الاجتماعية من نصب القيم و متولى الوقف و نحو ذلک من الأمور الحسبة التى لا يرضى الشارع بتركها.

بل يستفاد من صحيح ابن بزيع إمضاء نصب القيمومة لمثل عبد الحميد و لو كان

---

(۱) الوسائل باب ۱۶ من أبواب عقد البيع و شروطه ح/ ۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۰

....

الناصب من قضاة الجور و حكامهم فاذا صح ذلک من قضاة الجور فما ظنک من جعله من المجتهد الجامع للشرائط.

و لعل ثبوت هذا المقدار من المجتهد الجامع لا ينبغى الكلام فيه، و قد عرفت حكاية دعوى الإجماع بقسميه عليه.

هذا ما يقتضيه الاعتبار فى المقام الأول.

إشكال بعض الأساطين فى ذلک و دفعه

و لكن مع ذلک ناقش بعض الأساطين دام ظله فقال ما حاصله:

ان غاية ما تقتضـيه المقابلة بين قاضـى الامام عليه السّلام و قضاة العامة انما هى جهة القضاء و الحكومة فقط دون غيرها و لو شک فى التعميم فالأصل عدمه.

و بعبارة أوضـح ليس غير القضاء و الحكومـة من سائر المناصب التى منها منصب جعل القيمومة و الولاية على الصـغير و الوقف داخلة فى مفهوم القضاء أو لوازمها العقلية أو العادية و انما هى بجعل مستقل تحتاج فى ثبوتها الى دليل مفقود بالنسبة إلى الفقيه، و هى و ان كانت ثابتة لقضاة العامة الا انه بجعل مسـتقل من خلفائهم، فقضـية المقابلة قاصـرة عن إثباتها للفقيه، و كذا قضية رفع الحاجة عنهم فى سائر الجهات غير القضاء كنصب القيم على اليتيم لأنه يكفى فيها جواز تصدى الحاكم بنفسه أو تصدى غيره باذنه لما كان منها حسـبة و هى تختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى و ليس منها نصب القيم و المتولى لحصول الحسبة بالمباشرة أو التسبيب.

فتحصل انه ليس للفقيه الولاية على النصب لا من نفسه و لا من قبل الامام عليه السلام «۱».

قلت: الظاهر ثبوت ذلک لقضاة العامـة و قد اعترف بذلک دام ظله و لكنه ادعى ان ذلک منهم بجعل مسـتقل و ليس ذلک من شـئون القضاوة و الحكومة و هو كما ترى و لم يعهد و لم يسمع ان خلفاء الجور جعلوا لقضاتهم و حكامهم مضافا الى جعل القضاوة

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۱

....

و الحكومة هذه المناصب و قد عرفت من صحيح ابن بزيع استفادة جعل القيمومة لمثل عبد الحميد، و لعل ذلك أمر لا سترة فيه و قد وافق دام ظله فى التعليقة ما فى المتن، و ان ناقش فى بقاء التولية و القيمومة بعد موت المجتهد.

و لم اعرف من الأعلام المعلقين على المتن ما يوافقه و ليت شعرى ما الوجه فيما أفاده فى مجلسه الشريف.

هذا إجمال المقال فى المقام الأول و لعلنا نتكلم حوله فيما يأتى فى مسئلة ولاية العامة للفقيه ما ينفع المقام فارتقب.

المقام الثانى بقاء التولية و القيمومة بعد موت المجتهد

اشارة

ذهب ثلة من الأصحاب إلى بقاء التولية و القيمومة بعد موت المجتهد الناصب له ما لم يتخطأ عما قرر له خلافا لما عن بعض الأساطين دام ظله فقال بعدم البقاء عند ذلك.

أشرنا الى ما يوجه مقال القائلين بالبقاء و حاصل ما يوجه مقالهم وجهان.

الوجه الأول: ان وزان جعل القيمومة أو التولية لأحد وزان جعل الواقف التولية و النظارة لشخص فكما انه لا يكاد ترتفع بموت الواقف فكذلك فى المقام فالقيم، و المتولى بعد نصب المجتهد و جعل القيمومة و التولية له إذا لم يكن مقيدة لا تزول الا بعد العزل أو خروجه عن أهلية التصرف.

و بعبارة اخرى ان جعل القيمومة، و التولية من باب إعطاء المنصب و لا معنى لزوال المنصب بزوال معطيها.

و بعبارة ثالثة: ان الولاية بما أنها سلطنة مفوضة تكون قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم يرفعها رافع كعزل المجتهد فلا يكاد ترتفع بموته.

و بعبارة رابعة: وزان جعل القيمومة، و التولية وزان حكم الحاكم غير قابل للنقض بموته فكذلك جعله القيمومة و التولية.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۲

....

الوجه الثانى: ان المرتكز فى أذهان المتشرعة- و يستفاد من النصوص- ان منصب القضاء منصب نيابى مفوض من الامام عليه السّلام فجميع الوظائف التى يؤديها القاضى من فصل الخصومة و نصب القيم و نحو ذلك يؤديها نيابة عنه عليه السّلام فمنصوبه منصوب الامام عليه السّلام، و لازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت.

الإشكال فى بقاء النصب بعد موت المجتهد و دفعه

قال بعض الأساطين دام ظله: انه على تسليم ثبوت ولاية الفقيه على النصب فالقدر المتيقن- على خلاف الأصل- ثبوت ولايته على النصب الى زمان حياته لا حياة المنصوب و ليس فى البين إطلاق يمكن التمسك به لإثبات بقاء ولاية المنصوب الى ما بعد موت المجتهد إذ عمدة الدليل على ولايته كما أشرنا هى قضية المقابلة بين قاضى الامام عليه السّلام و قاضى الجور فهى لو تمت فى نفسها فلا بد من ملاحظة سيرتهم فى ذلك و لم يعلم انها كانت على بقاء المنصوبين من قبل القضاة حتى بعد خروج القضاة عن الأهلية بموت أو جنون أو انعزال عن المنصب.

و لو ثبت ذلك فلا يمكن الالتزام به فى قاضى الإمام عليه السّلام لعدم ثبوت المقابلة من هذه الجهة لو سلمنا المقابلة من جهة أصل الولاية على النصب اه «۱».

و فيه: انه قد تقدم أيضا ثبوت الولاية على النصب للقضاة و قد عرفت فى وجهه ما ينفعك لثبوت الولاية و القيمومة بعد موت المجتهد لما أشرنا أن وزان جعل الولاية و القيمومة وزان جعل الواقف التولية و النظارة لأحد فكما لا ترتفع بموته فكذلك فى المقام.

و قد أشرنا أن وزان جعلهما من جهة وزان إعطاء المنصب و لا معنى لزوال المنصب بزوال معطيها.

و قد تقدم ان وزان جعلهما من وجه وزان حكم الحاكم فكما انه لا ينتقض بموته فكذلك فى المقام.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۲- ۲۲۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۳

....

و قد عرفت فى الوجه الثانى ان منصوب الفقيه منصوب الامام عليه السّلام لان منصبه منصب نيابى فمنصوبه منصوب الامام عليه السّلام، و قد اعترف دام ظله فى خلال مقاله بأنه إذا ثبت ان ولاية المنصوب ولاية من قبل الامام عليه السّلام و الفقيه فى نصب القيم و المتولى واسطة فى الجعل كانت الولاية ثابتة بعد موت الفقيه أيضا الا انه ناقش فى إثبات ذلك «۱».

و لكن عرفت ان استفادة ذلك من ارتكاز المتشرعة و النصوص بمكان من الإمكان فلاحظ.

و ان أبيت عن ذلك و شككت فى بقاء الولاية بعد موت الفقيه فمقتضى الاستصحاب بقاء السلطنة و القيمومة و التولية بموت الفقيه.

فتحصل مما تقدم ان ما فى المتن من انعزال المأذون و الوكيل من قبل المجتهد بموته، و بقاء القيمومة و التولية بموته تمام يمكن المساعدة عليه الا ان الأحوط بعد موت المجتهد الاستيذان، أو الاستنابة من الحى أو انتصابه من قبله أيضا و اللّه العالم بأحكامه

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۵

[مسألة ۵۲- إذا بقى على تقليد الميت من دون ان يقلد الحى فى هذه المسألة]

اشارة

مسألة ۵۲- إذا بقى على تقليد الميت من دون ان يقلد الحى فى هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (۱).

---

(۱) بل كما أفيد: كان كمن قلد بلا تقليد، فان افتى مرجعه الحى بجواز البقاء أو وجوبه صح جميع اعماله، و الا لم تصح الا ما طابقت فتوى مرجعه الحى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۶

حكم من بقى على تقليد الميت من تقليد الحى

أقول: تقدم الكلام فى انه لا بد لغير المجتهد و الجاهل بالاحتياط ان يستند فى اعماله إلى التقليد الصحيح لما قلنا ان التقليد ميزان عقلائى شرعى و قلنا بكفاية تطابق العمل المأتى به للواقع. أو لفتوى من يجب عليه تقليده فعلا و ان كان غير ملتفت اليه.

فالمراد ببطلان عمل تارک التقلید کما تقدم لیس فساد المأتی به و عدم الاجتزاء به بحیث یجب علیه الإعادة، أو القضاء، بل المراد عدم الاجتزاء به فی مقام إسقاط التکلیف بلحاظ عدم الاستناد الی رکن وثیق، و یکون رهینا بمطابقة الواقع، أو فتوی من یجب علیه تقلیده.

و فی مفروض المتن حیث انه بعد موت المجتهد لیس له الا الاستناد إلیه فی مقام العمل فلا بد له من مراجعة المجتهد الحی الأعلم مثلا، فان کانت فتواه جواز البقاء، أو وجوب البقاء علی رأی المجتهد المیت صح جمیع اعماله. و ان لم یجوز البقاء یصح بالنسبة إلی إعماله التی طابقت فتوی الحی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳۷

[مسألة ۵۳- إذا قلد من یکتفی بالمرة مثلا، فی التسبیحات الأربع و اکتفی بها]

اشارة

مسألة ۵۳- إذا قلد من یکتفی بالمرة مثلا، فی التسبیحات الأربع و اکتفی بها، أو قلد من یکتفی فی التیمم بضربة واحدة ثم مات ذلک المجتهد فقلد من یقول بوجوب التعدد لا یجب علیه (۱) إعادة الأعمال السابقة (۲)، و کذا لو أوقع عقدا، أو

---

(۱) الضابط الکلی فی المقام هو الحکم بالصحة و عدم لزوم الإعادة، أو القضاء فی مثل الاکتفاء بمرة واحدة من التسبیحات الأربع مما یعمه عقد المستثنی منه من حدیث لا تعاد بناء علی المختار من عدم اختصاصه بالسهو و النسیان، و اما فی غیره فلا یحکم بالصحة، بل یلزم الإعادة، أو القضاء و ترتیب آثار الفساد عند تبین الخلاف إلا إذا کانت الإعادة، أو القضاء مستلزما للعسر أو الحرج، أو قام هناک إجماع علی الاجزاء، و یمکن الاحتیاط لذلک بالبقاء علی تقلید المجتهد الأول فی مورد الاختلاف.

(۲) لکن علی الضابط الذی ذکرناه یکون فرق بین مسألة التسبیحات و مسألة التیمم، فعدم الوجوب مخصوص بالأولی دون الثانیة إلا إذا استلزم العسر أو الحرج.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳۸

إیقاعا بتقلید مجتهد یحکم بالصحة ثم مات و قلد من یقول بالبطلان یجوز له البناء (۱) علی الصحة، نعم فیما سیأتی یجب علیه العمل بمقتضی فتوی المجتهد الثانی، و اما إذا قلد من یقول بطهارة شیء کالغسالة ثم مات و قلد من یقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محکومة بالصحة (۲) و ان کانت مع استعمال ذلک الشیء، و اما نفس ذلک الشیء إذا کان باقیا فلا یحکم بعد ذلک بطهارته، و کذا فی الحلیة، و الحرمة، فإذا افتی المجتهد الأول بجواز الذبح بغیر الحدید- مثلا- فذبح حیوانا کذلک فمات المجتهد و قلد من یقول بحرمته، فان باعه أو أکله حکم بصحة البیع (۳) و اباحة الأکل، و اما إذا کان الحیوان المذبوح موجودا فلا یجوز بیعه و لا اکله و هکذا.

---

(۱) لا یحکم بالصحة خصوصا مع الابتلاء بمورده إلا إذا استلزم الحکم بالفساد العسر أو الحرج.

(۲) فی خصوص الصلوات إذا استعملت الغسالة فی رفع الحدث.

(۳) بل لا یحکم بصحة البیع، و لا بإباحة الأکل، و غایة ما هناک هو المعذوریة فی ترتیب آثار صحة البیع و اباحة الأکل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳۹

....

أقول: تعرض الماتن (قدس) فى هذه المسئلة فروعا حكم فى بعضها بالصحة و فى بعضها الأخر بالفساد، و قد تنظر فيها بعض الأعلام من المحشين فلا بد من تحقيق الحال فيها.

الأقوال فى الاجتزاء بالإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى

و ليعلم أولا كما حقق فى الأصول و عليه أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم ان آراء المجتهد فى استنباطاته قد تصيب الواقع و قد تخطى كما هو الشأن فى القطع الطريقى خلافا لما عليه العامة من القول بالتصويب، فعلى قولهم لا معنى لعدم الاجزاء كما لا يخفى و اما على ما عليه الإمامية فيمكن القول بالاجزاء كما يمكن القول بعدمه.

اختلف آرائهم فى الاجزاء بالإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى فذهب ثلة من الفحول الى عدم الاجزاء لو انكشف الخلاف مطلقا و بعضهم الى القول بالاجزاء كذلك، و ثالث فصل بين الموضوعات و الأحكام فقال بالاجزاء فى الأول دون الثانى، و رابع التفصيل بين انكشاف الخلاف بالقطع، أو بأمارة أخرى فقال بالاجزاء فى الثانى دون الأول، و خامس التفصيل بين القول بكون الأمارات مجعولة على نحو السببية، أو على الطريقية فقال بالاجزاء على الأول، و بعدمه على الثانى، و سادس كما فى المتن التفصيل بين المعاملات بالمعنى الأخص- اعنى العقود و الإيقاعات- و بين غيرها من الأحكام الوضعية و التكليفية، فقال بالاجزاء فى الأول دون الثانى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۰

....

تفصيل الأمر يطلب من غير المقام، و اما إجماله فهو ان انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهرية تارة يكون بالعلم و انه غير مطابق للواقع وجدانا بان يقطع المجتهد مثلا بان فتواه السابقة مخالفة للواقع فالظاهر القول بعدم الاجزاء لعدم امتثال الحكم الواقعى و بقائه بحاله و قد ادعى الإجماع على عدم الاجزاء فى هذه الصورة.

و اخرى يكون بقيام حجة معتبرة على الخلاف، و عليه اما ان نقول بأن حجية الطرق و الأمارات من باب السببية و ان قيام الامارة سبب لحدوث مصلحة فى المؤدى أو من باب الطريقية.

و لا يخفى انه على السببية فالقاعدة تقتضى القول بالاجزاء عند كشف الخلاف و لا يهمنا البحث عن ذلك لما هو الحق المحقق فى محله من ان حجية الطرق و الأمارات عندنا من باب الطريقية و ان الشارع الأقدس لم يؤسس امارة، بل امضى ما عليه العقلاء.

و غير خفى ان العقلاء يعاملون مع الطرق و الأمارات معاملة العلم من حيث كونه منجزا للواقع على تقدير الإصابة و معذرا على تقدير عدمها.

القاعدة الأولية عند انكشاف الخلاف فى موارد تبدل الرأى و نحوها عدم الاجزاء

فإذا القاعدة الأولية عند انكشاف الخلاف فى موارد تبدل الرأى، أو العدول من مجتهد إلى أخر أو غير ذلك من الموارد التى يجمعها انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهرية تقتضى عدم الاكتفاء بما اتى به الا ان يدل عليه دليل على الاجتزاء بما اتى به.

و ذلك لان الصحة انما تنتزع عن مطابقة المأتى به للمأمور به فبعد انكشاف الخلاف و ان ما اتى به مخالف للمأمور به لا يكاد يمكن انتزاع الصحة عند ذاك.

ان قلت ان ذلك انما هو فيما إذا انكشف الخلاف بالعلم الوجدانى، و اما

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۱

....

فى المفروض فالاجتهاد السابق كالاجتهاد اللاحق فكما يحتمل ان يكون الاجتهاد الثانى مطابقا للواقع فكذلك الاجتهاد الأول فهما متساويان و ان كان يجب عليه و على مقلديه ان يطبقوا أعمالهم على الاجتهاد اللاحق.

و السر فى ذلك هو ان الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجية الاجتهاد السابق فى ظرفه و انما يدل على ان الاجتهاد السابق ساقط عن الحجية فى ظرف الاجتهاد الثانى مع بقائه على حجيته فى ظرفه فالتبدل فى الحجية من التبدل فى الموضوع و معه لا وجه لبطلان الأعمال المتقدمة المطابقة للاجتهاد السابق.

قلت: ان قيام الحجة الثانية و ان كان لا يستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد الأول مثلا فى ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من الابتداء و عدم اختصاصه بعصر دون عصر، فالعمل المأتى به على طبق الحجة السابقة باطل لأنه مقتضى الحجة الثانية و معه لا بد من إعادته أو قضائه.

و احتمال مخالفة الواقع و ان كان يشترك فيه الحجتان الا ان هذا ملغى فى الحجة الثانية حسب أدلة اعتبارها و غير ملغى فى الحجة السابقة لسقوطها عن الاعتبار و مجرد احتمال المخالفة يكفى فى الحكم بالإعادة أو القضاء لأنه لا مؤمن من العقاب الا مع ذلك.

و بما ذكرنا يندفع ما ربما يتوهم فى المقام من ان الحكم بعدم الاجزاء مستندا بالحجة الثانية ترجيح بلا مرجح لأن الحجة السابقة كانت حجة فى ظرفها كما ان الحجة الثانية حجة فى ظرفها فلا موجب لتقديم إحديهما على الأخرى.

توضيح الدفع ان الحجة السابقة قد سقطت عن الحجية فى ظرف الرجوع بخلاف الثانية و هذا هو المرجح لها على سابقتها فتدبر.

هذا مقتضى القاعدة الأولية عند العدول من مجتهد إلى أخر أو عند تبدل الرأى فإن كان هنا دليل على الاجتزاء بما اتى به فنقول به و يكون دليلا مخرجا عن القاعدة و الا فلا بد من الالتزام بعدم الاجزاء.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۲

الوجوه التى يستدل بها للاجزاء فيها و دفعها

اشارة

و كيف كان يستدل للاجزاء عند ذلك بوجوه.

الوجه الأول: دعوى الإجماع

بل الضرورة على الاجزاء و ان الأعمال التى اتى بها على طبق الحجة الشرعية صحيحة نعم فيما سيأتى يجب العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى.

قال العلامة الكاظمينى (ره) و نحن و ان لم نعثر على من ادعى الإجماع الا ان شيخنا الأستاد دام ظله «۱» ادعاه اه «۲» و ربما حكى عن أستاده المحقق النائينى (قدس) ان القدر المتقين من الإجماع انما هو خصوص العبادات بالنسبة إلى الإعادة أو القضاء و اما فى غيرهما فلم يتحقق فاذا غسل ثوبه بالماء مرة و اكتفى بها اعتمادا على الحجة فانكشف له بعد ذلك خلافه وجب عليه غسله.

و كيف كان يتوجه عليه أولا انه إجماع منقول كما اعترف العلامة الكاظمينى بأنه لم يعثر على مدعى الإجماع غير أستاده المحقق

النائينى (قدس) و قد تقدم غير مرة عدم حجية الإجماع المنقول.

و ثانيا: ان دعوى الإجماع معارض بدعوى الإجماع المحكى عن العلامة، و العميدى، على عدم الاجزاء.

و ثالثا: ان تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسئلة التى لم يتعرضها أكثر الأصحاب و لم يعثر به مثل الكاظمينى فى كلماتهم تخرص بالغيب و دون إثباته خرط القتاد.

و رابعا: ان المحصل من الإجماع فى مثل هذه المسئلة التى لها مبان مختلفة يعلم أو يحتمل قريبا ان يكون مستندهم وجوه أخر، لا يكاد يستكشف منه رأى المعصوم عليه السلام.

---

(۱) يعنى به أستاده المحقق النائينى (قدس).

(۲) فوائد الأصول ج ۲/ ۱۴۶ ط النجف الأشرف.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۳

الوجه الثانى: دعوى السيرة المتشرعة على الاجزاء

بدعوى انه لم يعهد فى موارد العدول و التبدل فى الاجتهاد اعادة، أو قضاء ما اتى به طيلة حياته و حيث لم يردع عنها فى الشريعة فلا مناص من الالتزام بالاجزاء عند ذلك.

و فيه أولا: ان ثبوت السيرة على الاجزاء مشكل و غاية ما فى الباب هى عدم الإعادة فى مثل الصلاة فلعله مستند إلى قاعدة لا تعاد لان التخلف بالنسبة إلى الخمسة المستثناة لعله نادر فتدبر.

و ثانيا: انه على تقدير ثبوت السيرة فى مثل زماننا لا تكاد تفيد إلا إذا أحرز اتصالها بعصر المعصومين عليهم السّلام و لم يحرز ذلك بل يمكن دعوى عدمه و ذلك لأنه لو كانت عامة البلوى و امرا دارجا لديهم لسألوا عن حكمها و لو فى رواية واحدة و لم نجدها فيستكشف من ذلك ان كثرة الابتلاء بها على تقديرها انما حدثت فى الأعصار المتأخرة، و لم يكن منها فى عصرهم عين و لا أثر فالسيرة على تقدير تحققها غير محرزة الاتصال بعصرهم.

الوجه الثالث: استلزام عدم الاجزاء العسر أو الحرج

المنفيين فى الشريعة فان اعادة الأعمال التى اتى بها لمخالفة لفتوى من يقلده فعلا مستلزم للعسر أو الحرج الاكيدين و بالجملة عدم الاجزاء فى موارد تخلف الأوامر الظاهرية موجب للحرج أو العسر نوعا فيكون منفيا شرعا.

و فيه: ان الاستدلال بنفى العسر أو الحرج فى أمثال المقام ناش من خلط موضوع الحكم بداعى جعل الحكم.

و ذلك لان الحرج و مثله الضرر قد يكون داعيا للشارع الى جعل حكم من الأحكام- كالحكم بطهارة الحديد، و خيار الشفعة الناشئين عن لزوم الحرج أو الضرر فى فرض عدمهما- و لو كان ذلك بحسب غالب الأشخاص، فالحكم يكون ثابتا على الإطلاق و لا بأس بكون شىء داعيا و حكمة لجعل الحكم و لكن لا يدور الحكم مداره، و لكن ذلك لا يكون الا شأن الشارع لا المجتهد الذى شأنه الإفتاء على طبق ما استنبطه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۴

....

لأجعل الحكم على موضوع موسع أو مضيق.

و قد يكون الحرج، أو الضرر موضوعا لرفع حكم كما فى قوله تعالى وَمٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۱» فإنه بعد حكومته على سائر الأدلة فى قوة ان يقال ان الأحكام المجعولة شرعا ترتفع فى موارد الحرج و لما كانت القضايا المجعولة شرعا من قبيل القضايا الحقيقية أو الطبيعية فالأحكام تتعدد بتعدد موضوعاتها فأى موضوع كان الحكم فيه حرجيا يرتفع حكمه و الا فلا.

و ان شئت قلت ان أدلة نفى الضرر أو الحرج ظاهرة فى نفى الضرر أو الحرج الشخصيين كما هو ظاهر استدلال الفقهاء فى الموارد الشخصية فكل مورد استلزمهما نقول بالاجزاء و الا فلا، و غير خفى انهما غير مطردين فى جميع فروض المسئلة فتدبر.

الوجه الرابع: هو انه لو لا الاجزاء لم يبق وثوق بفتوى المجتهد

الذى يستند اليه عجالة لان حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد.

و فيه: ما لا يخفى لأنه استبعاد محض و الاستبعاد لا يسمع فى قبال الدليل، و مثل هذا جار فى كثير من موارد الأحكام الظاهرية التى يحتمل قيام الإمارة فى المستقبل على خلافها.

و هنا بعض وجوه أخر يستدل به للاجزاء و فيما ذكرناه كفاية.

فتحصل مما ذكرنا ان مقتضى القاعدة الأولية فى الطرق و الأمارات هو القول بعدم الاجزاء فى موارد العدول و موارد تبدل الاجتهاد إلا إذا قام الدليل على الاجزاء، و قد أشرنا إلى عمد ما يوجه به للاجزاء و قد عرفت عدم تمامية شيء منها على نحو الكلية.

نعم ربما يستلزم القول بعدم الاجزاء العسر أو الحرج الشخصيين كما إذا قلد مجتهدا فى طيلة سنين متمادية فمات و كانت فتاواه مخالفة لفتاوى المجتهد الذى تكون الوظيفة المراجعة إليه.

---

(۱) الحج: ۲۲/ ۷۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۵

....

و قد ورد فى خصوص باب الصلاة دليل على عدم الإعادة بالنسبة إلى ترك بعض اجزاء الصلاة و شرائطه و هو صحيح زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور و الوقت، و القبلة، و الركوع و السجود «۱» فمن صلى فى برهة من الزمان بلا سوره مثلا مستندا الى فتوى مجتهد، و كذا إذا ترك غير الخمسة المستثناة فى الصحيح ثم بعد الرجوع الى مجتهد يفتى على خلاف ذلك فلا يحتاج إلى إعادة الصلاة و لا قضائها بناء على عدم اختصاص لا تعاد بالناسى أو الساهى بل يعم الجاهل القاصر فقد استند فى ترك الجزء أو الشرط الى حجة شرعية مخالفة للواقع، و اما ان قلنا باختصاصه بالناسى أو الساهى كما نسب الى المشهور فيلزم الإعادة فى المفروض و قد تقدم بعض الكلام فى مفاد لا تعاد فى بعض المباحث المتقدمة و لعل المتتبع يجد موارد يجتزى بما اتى به غير ما ذكرنا.

إيقاظ

و ليعلم ان محل الكلام فى وجوب القضاء انما هو إذا انكشف عند المجتهد الثانى فساد ما اتى به على طبق نظر المجتهد السابق و افتى ببطلانه.

و اما إذا لم ينكشف لديه فسادها بل احتاط فى المسئلة و كان مستند حكمه ببطلان الأعمال المتقدمة قاعدة الاشتغال فلا يجب عليه القضاء عند ذلك لان القضاء بأمر جديد و موضوعه عنوان الفوت و مع إتيان العمل على طبق فتوى المجتهد السابق لم يحرز عنوان الفوت بوجه لاحتمال ان يكون ما اتى به مطابقا للواقع فالمرجع أصالة البراءة عن وجوب القضاء.

إذا عرفت ما ذكرنا فحان الشروع الى عنوان الفروع التى عنونها الماتن (قدس) فى هذه المسئلة.

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب الوضوء ح/ ۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۶

حكم من قلد مجتهدا يرى لزوم التسبيحات الأربع ثلاثا و قد كان قلد من يكتفى مرة واحدة

قال (قدس): إذا قلد من يكتفى بالمرة مثلا فى التسبيحات الأربع إلخ.

يوجه لعدم إعادة الصلاة المأتى بها بالتسبيحات الأربع مرة واحدة بوجوه و لكن لم يتم بعضها.

منها: الإجماع المحكى على عدم إعادة الصلاة أو القضاء و قد عرفت حكايته عن المحقق النائينى (قدس).

و قد أشرنا عدم تمامية الإجماع فى نفسه و عدم حجيته على تقدير تحققه فراجع.

و منها: اجزاء الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى.

و قد عرفت عدم تماميته و ان القاعدة فى العمل بالطرق و الأمارات عدم الاجزاء الا إذا استلزم الإعادة أو القضاء العسر أو الحرج و هما غير مطردين فى جميع الموارد بالنسبة الى جميع الإفراد.

و منها: حديث لا تعاد و قد عرفت متنه أنفا/ ۳۴۵ و التسبيحات الأربع من عقد المستثنى منه فلا تجب إعادة الصلاة من ناحيتها إذا كان الإخلال بها عن عمد.

و لا يخفى كما أشرنا انه لا يتم الاستدلال بالحديث على ما نسب الى المشهور من اختصاصه بالناسى أو الساهى.

نعم على ما قلنا بشموله لمن ترك غير الخمسة مع عذر و حجة يصح الاستدلال به لان عدم إتيان التسبيحات فى المفروض مستند الى فتوى المجتهد الذى كان يقلده فهو معذور فى إتيان التسبيحات مرة واحدة فيتم الاستدلال به لعدم الإعادة أو القضاء.

و منها غير ذلك و قد عرفت عدم تماميتها فلا نعيد.

حكم من قلد مجتهدا يرى وجوب ضربتين فى التيمم و قد كان قلد من يكتفى فيه بضربة واحدة

و اما قوله (قدس): إذا قلد من يكتفى فى التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۷

....

المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة.

فلا يخفى انه لا يمكن تصحيح الأعمال السابقة بحديث لا تعاد لان التيمم من الطهارات فيكون داخلا فى عقد المستثنى من لا تعاد الموجب لإعادة الصلاة عند الإخلال به، الا ان يقال ان المراد بالطهارة فى عقد المستثنى أصل الطهارة لا ما يرتبط بكيفية حصولها فتدبر.

و تصحیحه بالإجماع المدعی قد عرفت حاله، و اما قاعدة العسر أو الحرج فقد عرفت عدم اطرادها فی جمیع الموارد فیشکل فی هذا الفرع الحکم بعدم اعادة الصلوات التی صلاها مع ذلک التیمم.

حکم من قلد مجتهدا یری بطلان عقد أو إیقاع و قد کان قلد من یری صحته

و اما قوله (قدس): لو أوقع عقدا أو إیقاعا بتقلید مجتهد یحکم بالصحة ثم مات فقلد من یقول بالبطلان یجوز له البقاء علی الصحة إلخ.

فلا یخفی انه بعد الإحاطة بما ذکرنا تعرف انه لا یمکن المساعدة علی ما ذهب الیه (قدس) بل یجب علیه التدارک بالنسبة إلی الوقائع السابقة إلا إذا استلزم التدارک العسر أو الحرج کما یجب علیه العمل بمقتضی فتوی المجتهد الثانی فی الأزمنة المتجددة اللاحقة.

حکم من قلد مجتهدا یری نجاسة الغسالة و قد کان قلد من یری طهارتها

و اما قوله (قدس): إذا قلد من یقول بطهارة شیء کالغسالة ثم مات و قلد من یقول بنجاسته فالصلاة و الأعمال السابقة محکومة بالصحة إلخ.

فغایة ما یمکن ان یقال بصحة الصلاة و عدم إعادتها أو قضائها إذا استعملت الغسالة فی رفع الخبث و اما إذا استعملت فی الوضوء، أو الغسل فحیث انه یکون داخلا فی الخمسة المستثناة فی حدیث لا تعاد فلا یحکم بالصحة إلا إذا استلزم ذلک العسر أو الحرج.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴۸

حکم من قلد مجتهدا لا یری حلیة ذبیحة و قد کان قلد من یری حلیتها

و اما قوله (قدس): و کذا فی الحلیة و الحرمة فإذا افتی المجتهد الأول بجواز الذبح بغیر الحدید مثلا فذبح حیوانا کذلک فمات المجتهد و قلد من یقول بحرمته إلخ.

فیظهر الحال فیه مما تقدم فلا یحکم بصحة البیع و اباحة الأکل و غایة ما هناک هی انه کان یجوز له الأکل و کان معذورا فی ترتیب آثار صحة البیع و اباحة الأکل علیه فظهر لک ان تفرقة الماتن بین العقد الواقع علی أمریة یری المجتهد الثانی بطلانه و بین المثالین الأخیرین- أعنی مسئلة الغسالة و ذبح الحیوان- غیر وجیه لأنه زعم ان موضوع الابتلاء فی الزوجة المفقودة علیها بالفارسیة مثلا بعد العدول الی المجتهد الثانی غیر باق و حلیة الاستمتاع من آثار صحة العقد الفارسی الواقع حال تقلید المجتهد الأول، بخلاف مسئلتی الغسالة و الذبیحة فزعم ان موضوع الابتلاء بعد العدول الی المجتهد الثانی باق و لذا حکم بنجاسة الغسالة و عدم جواز بیع المذبوح و لا اکله مع انه لا فرق بینهما.

لأن طهارة ماء الغسالة و حلیة اللحم المذبوح بغیر حدید من آثار عدم انفعاله بملاقات النجاسة و آثار ذبحه بغیر حدید و هما واقعتان سابقتان یکون المرجع فیهما تقلید المجتهد الأول کما هو الشأن فی حلیة الاستمتاع من المریة المعقودة علیها بالفارسیة.

ففی جمیع الفروع یرجع الی فتوی الأول لاستنادها إلی أمر سابق صحیح فی نظر الأول و قلد فیه فعلیه فلیحکم بطهارة الغسالة و جواز بیع لحم الحیوان الثانی و اکله.

و قد عرفت ان مقتضی القاعدة الأولیة بناءا علی الطریقیة فی آراء المجتهد عند کشف الخلاف عدم الاجزاء سواء بقی الموضوع و محل الابتلاء فعلا أولا.

ففی جمیع الفروع بعد موت المجتهد الأول و تقلید المجتهد الثانی لا یحل له

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴۹

....

الاستمتاع بالمرئة المعقودة علیها بالفارسیة کما یحکم بنجاسة الغسالة و حرمة أکل لحم المذبوح و بیعه.

فتحصل ان الحکم بالصحة فی الفرع الأول و هو الاکتفاء بتسبیحة واحدة بناء علی المختار فی حدیث لا تعاد وجیه.

و اما فی غیره فلا یحکم بالصحة بل یلزم الإعادة أو القضاء ان رأی المجتهد الثانی فساد فتوی المیت إلا إذا استلزم ترتیب آثار الغسالة العسر أو الحرج.

هذا ما تحصل لنا عجالة فی هذه المسألة و اللّه العالم بأحکامه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۵۱

[مسئلة ۵۴- الوکیل فی عمل عن الغیر کإجراء عقد]

اشارة

مسئلة ۵۴- الوکیل فی عمل عن الغیر کإجراء عقد، أو إیقاع، أو إعطاء خمس، أو زکاة، أو کفارة أو نحو ذلک یجب ان یعمل بمقتضی تقلید الموکل (۱) لا تقلید نفسه إذا کانا مختلفین، و کذا الوصی (۲) فی مثل ما لو کان وصیا

---

(۱) فی غیر الوکیل المفوض، بل فی المفوض مع العلم بالمخالفة تفصیلا، أو إجمالا، و الا و لو مع الشک فی المخالفة یجوز التطبیق علی نفس تکلیف الوکیل، و لیس له الفحص عن تقلید الموکل نعم لو کان العمل علی طبق تکلیف المیت باطلا- بنظر الوکیل لا یمکنه التقرب و الأحوط رعایة ما یتوافقان علیه.

(۲) لیس للوصی هنا عمل سوی الاستیجار فیعمل بمقتضی تقلید نفسه فی نفس الاستیجار و الصلاة التی یؤتی بها عن المیت عمل الأجیر، و حیث انه فی مقام تفریغ ذمة المیت فیعتبر فی القضاء جمیع ما یعتبر فی تکلیف المیت مع قطع النظر عما یعرض خصوص مباشرة الفاعل فیقصر

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۵۲

فی استیجار الصلاة عنه یجب ان یکون علی وفق فتوی مجتهد المیت.

ما فاته سفرا، و یتم ما فاته حضرا. نعم فیما یعتبر فی الفعل باعتبار عروض العوارض، و باعتبار مباشرة الفاعل فیلاحظ تکلیف الأجیر فیجب علی الاجیران کان رجلا مثلا الجهر بالقراءة فی الصلاة الجهریة، و عدم ستر غیر عورتیه، و ان کان المیت المنوب عنه أمریة و هکذا فیما إذا لم یکن تکلیف المیت باطلا فی نظر الأجیر کما إذا کان العمل عبادیا و رأی الفاعل فساده بحیث لم یمکنه التقرب به، کما إذا کان تکلیف المیت جواز الاکتفاء بمرة واحدة من التسبیحات الأربع، و کانت باطلة عند الأجیر فلا بد من الأخذ بما هو الأحوط ان أمکن کما فی المفروض و الا فتبطل الإجارة و اللّه العالم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۵۳

اختلاف الأصحاب عند اختلاف الوکیل و الوصی و المستأجر و النائب مع الموکل و الموصی و الأجیر و المنسوب عنه فی مراعاة تقلید ای منهم

أقول: اختلف انظار الفقهاء فى فروع المسئلة فبعضهم كالماتن (قدس) يرى انه يجب مراعاة تقليد الموكل فى الوكالة، و رعاية تقليد المستأجر فى الإجارة و تقليد الميت الموصى فى الوصاية، و المنوب عنه فى مطلق النيابة.

و بعضهم ذهب الى ان اللازم رعاية تقليد الوكيل و الأجير و الوصى و النائب و بعضهم فصل بين الوكيل و الأجير و بين الوصى و مطلق النائب فقال بلزوم رعاية التقليدين فى الأول و لزوم رعاية تقليد الوصى و مطلق النائب فى الثانى.

و بعضهم قال بلزوم رعاية التقليدين فى الجميع.

و بعضهم فصل فى الوكالة بين صورة كون الوكيل إله لإيجاد الشىء من دون ان يكون له استقلال فى ذلك و بين ما يكون له استقلال فى ذلك فقال فى الأول بلزوم مراعاة تقليد الموكل و فى الثانى بمراعاة تقليد نفسه.

الى غير ذلك من الأقوال.

مقال من العلامة الحكيم فى ذلك

يظهر من سيد مشايخنا (قدس): انه لا بد للوكيل ان يعمل بمقتضى تقليد نفسه الا ان يكون هناك قرينة على خلاف ذلك فيعمل بها، و قال فى وجهه ما حاصله:

انه لا ينبغى التأمل فى أن إطلاق الوكالة يقتضى إيكال تطبيق العمل الموكل عليه الى نظر الوكيل و لو فى صورة التفات الموكل الى اختلاف الوكيل معه فى التطبيق إجمالا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۴

....

نعم فى صورة التفات الموكل الى الاختلاف تفصيلا يمنع عن عموم التوكيل لمورد الاختلاف. و كذا إذا كانت هناك قرينة على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل أو كان ما يصلح ان تكون قرينة على ذلك لم يصح عمل الوكيل بنظره المخالف لنظر الموكل.

و اما ان لم يكن كذلك فإطلاق التوكيل يقتضى جواز على الوكيل بنظره، و مجرد التفات الموكل الى الاختلاف غير كاف فى تقييد إطلاق التوكيل ففى مقام الإثبات لا مانع من الأخذ بالإطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة.

ثم قال (قدس) و كذلك الكلام فى الوصى إذ هو كالوكيل من هذه الجهة لأن الوصاية استنابة فى التصرف بعد الممات كما ان الوكالة استنابة فى حال الحيوة و قال (قدس) فى الاجير انه يجوز ان يستأجر على العمل بنظره كما يجوز ان يستأجره على العمل بنظر المستأجر، أو على العمل بنظر شخص ثالث، و ان كان نظرهما مخالفا لنظره.

و السر فى ذلك هو انه يكفى فى صحة الإجارة ترتب أثر عقلائى على العمل، و كل ذلك مما يترتب عليه ذلك.

نعم مع علم الأجير ببطلان العمل العبادى لا تصح الإجارة لعدم القدرة على التقرب.

و اما إذا لم يكن العمل عبادة يكون الأجير قادرا على العمل حتى مع اعتقاد البطلان، و كذا لو كان مع احتمال كونه موضوعا للأمر الى ان قال.

هذا حال الإجارة فى مقام الثبوت.

و اما فى مقام الإثبات فإن كانت قرينة على تقييد العمل بنظر شخص معين تعين العمل عليها و الا كان مقتضى إطلاق الإجارة بنظر الأجير على نحوهما تقدم فى الوكيل.

ثم قال (قدس) و من ذلك تعرف حكم الوصى عن الميت فى الاستنابة عنه فى صلاة أو صيام فإنه ان كانت قرينة على تقييد الوصية

بالعمل على شخص معين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۵

....

فالعمله عليها و الا كان مقتضى إطلاقها الاستنابة فى العمل المطابق لنظر الوصى.

و كذلك الحال فى الوكيل عن الحى فى الاستنابة عنه فى العبادات التى يجوز فيها النيابة عن الحى فإن مقتضى إطلاق التوكيل ان يكون عمل الأجنبى صحيحا بنظره لا بنظر الأجير و لا بنظر الأجنبى.

و قال (قدس) فى خلال كلامه فى حكم المتبرع عن الغير فى عبادة- كصلاة أو صوم- أو غير عبادة- كوفاء دين- فلا ينبغى التأمل فى جواز عمله بنظره حتى مع التفات المتبرع عنه الى خطأ المتبرع فى التطبيق و منعه عن العمل لان عمل المتبرع ليس بأمر المتبرع عنه و لا بإذنه و انما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع فاذا علم بحصولها صح من المتبرع و ان كان يخالفه المتبرع عنه و يخطؤونه بنظره التفصيلى انتهى مقاله «۱» زيد فى علو مقامه.

مناقشة من بعض الأساطين فى مقاله

و لكن بعض الأساطين دام ظله ناقش مقاله و وافق الماتن- من حيث انه يجب ان يعمل على طبق نظر الموكل و الموصى- لا الوكيل و الوصى فقال ما حاصله.

ان الوكالة هى الاستنابة فى التصرف فهى تسبيب للعمل على يد الوكيل، و بعبارة أخرى الوكالة إيكال الأمر إلى الغير فالموكل أو كل العمل الى وكيله ليقوم مقامه فيه و يعمل عمله فالوكيل وجود تنزيلى لموكله و عمله عمله و من هنا يصح استناد عمله الى الموكل فى العقود و الإيقاعات و يكون هو المخاطب بالوفاء بها و يكون قبضه قبض الموكل و معه لا- بد للوكيل من ان يراعى الصحة عند الموكل و الا فلم يأت بالعمل الموكل اليه.

و بالجملة بعد ما كان عمل الوكيل عمل الموكل بالتسبيب و وجود تنزيلى له فلا مناص من ان يراعى فيه نظره، كما هو الحال فى فعله المباشرى لأنه لا فرق فى العمل بين المباشرة و التسبيب فلو و كل أحد أحدا فى استيجار من يصلى عن أبيه مثلا و كان ممن

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۸۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۶

....

يرى الترتيب فى القضاء دون الوكيل لم يجز للوكيل استيجار اجبر للقضاء الا انه يراعى الترتيب فيه.

و من ذلك يظهر الحال فى الوصى لأنه أيضا نائب عن الموصى فى تصرفاته فليس له ان يأتى بأعماله حسب نظره و اعتقاده.

و بالجملة الوصية الاستنابة فى التصرف بعد الموت فلا بد و ان يستأجر الوصى للنيابة عن الميت فى الصلاة أو غيرها من العبادات كالصوم، و الحج من ان يأتى بالعمل على طبق فتوى مجتهد الميت لا مجتهد نفسه، و لا مجتهد الأجير، و ذلك من جهة انصراف الوصية عرفا الى ما يراه الوصى مفرغا لذمته كالوكالة.

و ناقش دام ظله مقاله (قدس) فى الأجير بلحاظ ان العمل العبادى الذى يقع مورد الإجارة انما هو العمل الصحيح الموجب لتفريغ ذمة المنوب عنه فاذا فرضنا ان العمل الذى اتى به الأجير عن المستأجر باطلا بنظره فكيف يتمشى منه قصد القربة به و ان كان صحيحا عند

المستأجر و المنوب عنه، و مع عدم تمشی قصد القربهٔ لم تصح الإجارهٔ لعدم قدرته علی مورد الإجارهٔ و مع ذلک لا تصح إجارته.
نعم لا مانع من صحهٔ الإجارهٔ فیما إذا کان الأجیر محتملا لصحهٔ العمل لأنه یتمکن حینئذ من إتیانه رجاء و بما انه صحیح عند المنوب عنه.
فعلی هذا لا یعتبر فی مورد الإجارهٔ ان یکون العمل صحیحا عند الأجیر بل اللازم ان لا یکون باطلا عنده.
و أفاد دام ظله فی المتبرع عن الغیر أو الولی کالولد الأکبر بأنه لا مناص من ان یفرغا ذمهٔ المیت بما هو الصحیح عندهما حتی یسوغ لهما الاجتزاء به فی تفریغ ذمته- وجوبا أو استحبابا- و ان کان مخالفا للمیت و السر فی ذلک هو ان التکلیف فی الابتداء متوجه إلیهما و هما محکومان بالصحهٔ و مفرغان ذمهٔ المیت عندهما «۱».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۸ التنقیح ج ۱/ ۳۸۳

کلمهٔ من المؤلف فی ذلک

إذا عرفت ما حکیناه عن العلمین فنقول:
الظاهر انه لا کلام عندهم فی صحهٔ توکیل الغیر فی إتیان العمل الصحیح بنظر الوکیل کما یصح توکیل الغیر فی إتیان العمل الصحیح بنظر الموکل.
ففی الأول لا بد و ان یأتی بما یقتضیه تکلیف نفسه، و فی الثانی لا یجوز له ذلک بل لا بد و ان یأتی بما هو صحیح عند الموکل.
نعم فیما إذا کان مورد الإجارهٔ امرا عبادیا إذا علم وجدانا بطلان عمله لا یکاد یصح ان یأتی به علی طبق تکلیف الموکل و لعله واضح.
و انما الإشکال فی انه لو أطلقت الوکالهٔ فهل مقتضی ذلک العمل بنظر الوکیل، أو الموکل؟ و قد عرفت ان لکل من النظرین وجههٔ هو مولیها.
و لا یخفی ان الوکالهٔ علی نحوین فقسم منها ما یکون الوکیل آلهٔ لإیجاد مورد الوکالهٔ من دون ان یکون له استقلال أو نظر له فیه خیرا أو شرا کما هو الشأن فی العقود و الإیقاعات التی یجریها العلماء فمن و کل عالما فی إجراء عقد نکاح، أو بیع متاع مثلا لا معنی لثبوت الخیار له عند ظهور العیب فی الزوجهٔ أو المتاع.
و قسم أخر ما یکون الوکیل مستقلا فی ذلک فیفعل فی الأمور حسب ما یراه وکیلا مفوضا کما هو الشأن فی بعض المتمولین حیث یوکلون شخصا فی امورات أمواله بحیث لا یلتفتون بعد ذلک الی إعماله بل ربما یذهب الوکیل الی بعض الممالک لانجاز مقصود موکله فالوکیل عند ذلک یفعل فیها ما یشاء بنظره و استقلاله.
و الظاهر انه فی القسم الأول لا بد و ان یراعی نظر الموکل و لا معنی لثبوت الخیار مثلا للوکیل فیما إذا کان وکیلا فی إجراء عقد النکاح أو بیع المتاع عند ظهور العیب فی الزوجهٔ أو المتاع.
و اما فی الثانی فحیث انه وکیل مفوض إلیه الأمور یفعل ما یشاء، و لکن حیث ان الوکالهٔ استنابهٔ فی التصرف من قبل الموکل و لذا لا یجوز له التطبیق عند العلم التفصیلی بمخالفهٔ تکلیفه مع تکلیف موکله، فلم یکن فعل الوکیل فعلا أصلیا

....

له و ان كان يفعل ما يشاء حسب الفرض.

فعند العلم بالمخالفة تفصيلا، أو إجمالا لا بد من ملاحظة تكليف الموكل.

نعم لو شك فى المخالفة فمقتضى إيكال الأمر اليه و تفويض أمر الوكالة إليه هو جواز التطبيق على تكليف نفسه.

و لعله بما ذكرنا يمكن التوفيق بين العلمين فمن حيث ان اعتبار الوكالة استنابة فى العمل فلا بد من ملاحظة حال الموكل و من حيث ان الوكيل مفوض إليه الأمور و انه فاعل لما يشاء فمقتضى إطلاق الوكالة هو انه يفعل ما يشاء الا ما علم مخالفة تكليفه تفصيلا، أو إجمالا مع تكليفه فيتبع تكليف الموكل.

و اما الوصى فإن قلنا بأنه استنابة فى التصرف بعد الممات كما ان الوكالة استنابة فى حال الحياة فوزانه وزان الوكيل، و اما ان قلنا- كما لا يبعد- بان الوصاية هى إعطاء منصب، و احداث أهلية لتولية ما اوصى به بعد موته فملاحظة تكليف نفسه أوضح، بل يمكن ان يقال بوجوب تحرى ما هو واجب عليه بحسب تكليف نفسه و ان علم تفصيلا، أو إجمالا، بمخالفة تكليف الموصى الا ان الأحوط مراعاة التقليدين.

و اما الأجير فقد تقدم من المستمسك و لعله لا خلاف فيه من انه يجوز الاستيجار على العمل بنظر المستأجر كما انه يجوز الاستيجار على العمل بنظر الأجير و يجوز الاستيجار بنظر شخص ثالث.

و الوجه فى ذلك هو انه يكفى فى صحة الإجارة ترتب أثر عقلائى على العمل المأتى به و يترتب الأثر فى جميع الصور.

نعم كما أشير إليه لا- تصح الإجارة فيما إذا علم الأجير فساد العمل العبادى الذى وقع مورد الإجارة لعدم قدرته على التقرب عند ذلك.

و حيث ان مورد الإجارة انما هو العمل الذى يكون موجبا لتفريغ ذمة المستأجر و المنوب عنه فلا بد من ملاحظة ذلك فى مقام تفريغ ذمة المنوب عنه و المستأجر و الا لا يصح الاكتفاء به فى مقام تفريغ الذمة استيجار من يرى فساد رأيه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۹

....

و مخالفة نظره لنظر المستأجر و المنوب عنه بل لا بد من استيجار شخص أخر لا يرى فساده كما لا يخفى.

ثم انه على تقدير مخالفة تكليف المستأجر مع الميت المنوب عنه هل يلاحظ تكليف المستأجر، أو تكليف الميت.

قد يفرق بينما إذا كان القاضى عن الميت بالولاية عنه و ما كان بالوصاية فقال فى الأول بجواز الاكتفاء بما يراه الولى صحيحا اجتهادا أو تقليدا، و لو كان مخالفا لنظر الميت أو مجتهده لانصراف الإجارة بما يراه الولى مبرء للذمة، و اما فى الثانى فيراعى نظر الميت «۱».

و لكن حيث ان الولاية بلحاظ تفريغ ذمة الميت فعند إحراز المخالفة بين تكليفه و تكليف المولى عليه كيف يجوز تفريغ ذمته فلا بد للولى ملاحظة الفتويين و يجب العمل على التقليدين.

و اما التبرع عن الميت ففى الدروس انه يجوز له العمل بما يراه مبرء لذمة الميت «۲».

و فى التنقيح فان كان المتصدى للتفريغ هو المتبرع، أو الولى كالولد الأكبر إذا أراد تفريغ ذمة والده الميت عن الصلاة، و الصيام فلا مناص من ان يفرغا ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتزاء به فى تفريغ ذمته وجوبا أو استحبابا «۳».

قلت: لا يخفى انه مع العلم بمخالفة تكليف المتبرع، أو الولى لتكليف الميت كيف يفرغ ذمة الميت، أو ذمتهما بعد مشغوليتهما فلا بد لهما من العمل بالتقليدين أو العمل بما يوافق الاحتياط و الا فالاكتفاء بالإتيان بتكليفهما كما ترى.

لؤلؤة من العلامة الأنصارى فى هذا المعنى

یعجبی ذکر ما افاده شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) و لعله یعین و یکشف عن

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۹

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۰۹

(۳) التنقیح ج ۱/ ۳۸۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۶۰

....

بعض إشکالات المسئلة و یرفع غائلة بعض الاختلافات قال:

«یعتبر فی القضاء جمیع ما کان معتبرا فی فعل المیت مع قطع النظر عما یعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فیقصر ما فاته سفرا و یتم ما فاته حضرا، و اما ما یعتبر فی الفعل باعتبار عروض العوارض و باعتبار مباشرة الفاعل فلا، و لذا یجب علی الفاعل الجهر فی أولیی الجهریة لو کان النائب رجلا و المیت أمریة، و یجب الإخفات لو انعکس الفرض، و کذا الکلام فی ستر تمام البدن فإنه یجب إذا کان الفاعل أمریة و لا یجب إذا کان رجلا.

و الفرق بین القسمین هو ان القصر و التمام مأخوذان فی ماهیة الصلاة، و اما الجهر أو الإخفات فإنما هو باعتبار کون المباشر للفعل أمریة یطلب خفض صوتها و ستر بدنها عند الصلاة، أو الرجل لا یطلب ذلک منه، فهما من أحکام خصوص الفاعل لا الفعل، و مثلهما الأحکام الثابتة للفاعل باعتبار العجز و القدرة فإن المعیار فیها حال المباشر للفعل فیصلی القادر قائماً عمن فات عنه قاعدا و یصلی العاجز قاعدا عمن فاته قائماً و ان کان الأقوی فی اولی الاعذار وجوب الاقتصار مع زوال الاعذار.

و فی حکم العجز و القدرة العلم و الجهل المعذور فیه موضوعا و حکما کمن جهل القبلة فصلی إلی الجهة المظنونة أو الی أربع جهات مع عدم الظن أو صلی فی طاهر کان یعتقده المیت نجسا فان هذه الأمور و أشباهها تلحق باعتبار مباشرته لا باعتبار ذاته.

و من هذا القبیل اختلاف المیت و النائب فی مسائل الصلاة فإن العبرة فیها بمعتقد الفاعل تقلیدا أو اجتهادا دون المیت حتی لو فاتته الصلاة یعتقدها قصرا کما إذا سافر إلی أربعة فراسخ من دون الرجوع لیومه و اعتقدها الولی تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع لیومه فی الأربعة وجب القضاء عنه تماما انتهی ملخصا «۱».

---

(۱) المسئلة الاولی من أحکام القضاء من رسالة القضاء عن المیت/ ۳۴۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۶۱

[مسئلة ۵۵- إذا کان البائع مقلدا لمن یقول بصحة المعاطاة مثلا]

مسئلة ۵۵- إذا کان البائع مقلدا لمن یقول بصحة المعاطاة مثلا، أو العقد بالفارسی، و المشتری مثلا مقلدا لمن یقول بالبطلان لا یصح البیع بالنسبة إلی البائع (۱) أیضا لأنه متقوم بطرفین (۲) فاللازم ان یکون صحیحا من الطرفین، و کذا فی

---

(۱) لا تبعد صحته، و ترتب الأثر علیه من البائع علی تقدیر تمشی المشتری قصد المعاملة بأن ینشیء المشتری قبوله قاصدا للشراء و ان لم یمکنه ترتب الأثر علیه بحسب رأیه، أو رأی من یقلده، و کذا فی سائر العقود، فکل منهما یعمل بمقتضی تکلیف نفسه، نعم ترتیب

الأثر من طرف ربما ينجر إلى المنازعة فترفع الى الحاكم لحسم مادتها، لكنه كلام أخر كما لا يخفى

(۲) التعليل عليل لان العقد و ان كان متقوما بطرفين و لا يكاد يتحقق مفهومه الأبين اثنين، الا ان ذلك بالنسبة إلى الحكم الواقعى، و مقام الثبوت، و لا يستلزم ذلك عدم التفكيك فى مرحلة الظاهر أيضا، فيصح بالنسبة الى من يرى صحته اجتهادا، أو تقليدا دون الأخر، لان التفكيك

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۲

كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، و مذهب الأخر صحته

فى الأحكام الظاهرية غير عزيز فترى عملا واحدا صحيحا بالنسبة إلى شخص فاسدا بالنسبة إلى أخر، و شيئا واحدا طاهرا بالنسبة إلى شخص و نجسا بالنسبة إلى أخر. مع ان الحكم الواقعى ليس إلا أحدهما، فالبايع فى المفروض لا يجوز له التصرف فى المبيع، لما يراه خارجا عن ملكه و يجوز له التصرف فى الثمن لما يراه داخلة فى ملكه، و اما المشترى فلا يجوز له التصرف فى المبيع لأنه بنظره يكون باقيا على ملك البائع و لكن يجوز له التصرف فى الثمن لأنه بنظره لم يخرج عن ملكه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۳

....

أقول: إذا اختلف المتعاقدان فى شروط صحة العقد فأوقع كل منهما حسب رأيه فهل يصح اكتفاء كل منهما بما يقتضيه مذهبه مطلقا أم لا بد و ان يأتى كل منهما على طبق ما يقتضيه مذهب كليهما مطلقا، أو يفصل بين ما إذا أوقع كل على خلاف رأى الأخر بأن إنشاء البائع العقد بغير صيغة الماضى مثلا مع كونها معتبرة عند المشترى فقبل المشترى بالفارسية مع اعتبارها لدى البائع، و بين ما إذا أوقع أحدهما على خلاف رأى صاحبه دون الأخر كما هو مفروض المتن فالبطلان فى الأول دون الأخر، أو يفصل بين الشرائط فما كان البطلان فيه مستندا الى فعل أحدهما يصح دون ما كان مستندا الى فعلهما، أو يفصل بين كون بطلان رأى الطرف مقطوعا و بين كونه مظنونا بالظن الاجتهادى، أو يفصل بين ما إذا لم يكن قائل بصحة العقد المركب من الإيجاب و القبول الكذائى و بين وجود القائل أو القائلين بصحته فبالصحة فى الأخير دون الأول، الى غير ذلك من الوجوه.

و شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس) و ان لم يتعرض لجميع الوجوه التى أشرنا الا انه يظهر منه ان الوجه الأخير اردء الوجوه فلعله بلحاظ ان القول المذكور يؤدى الى الجزم بالبطلان لمخالفته الدليل و الإجماع فى المسئلة.

و لكن يتوجه عليه كما أفيد: ان مجرد عدم القائل به لا يلازم ذلك بل لا بد من كونه مخالفا للإجماع و ليس كذلك لان عدم القائل به قد يكون من باب الاتفاق لا من جهة بنائهم على عدم صحته فاذا عدم وجدان القائل بالصحة لا يوجب الجزم بالفساد و من المحتمل القريب ان يكون نظر كل من المتعاقدين صحيحا فى نفس الأمر.

و قد يقال: انه يتلو الوجه الأخير فى الضعف التفصيل بين القطع بالخلاف

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۴

....

و الظن كما حكى ذلك عن الماتن (قدس) فى باب الأجزاء قائلًا بأن دليل حجية ظن المجتهد متساوى النسبة إلى الظنين فاذا ظن بجزئية السورة فى زمان و تبدل رأيه ظنا فى زمان أخر لم يهدم هذا الاجتهاد اجتهاده الأول و لا اجتهاد غيره اجتهاده لان ظنه حجة فى الزمن الأول كهذا الظن نعم لو تبدل الى العلم بالخلاف يهدم اجتهاده الأول كما ان المجتهد الأخر إذا علم خطأه لا يجوز له ترتيب

الأثر «۱».

و لكن قد تقدم فى ذيل مسئلة ۵۳ ما يتعلق بدفعه و حاصله.

ان قيام الحجة و ان كان لا يستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد الأول مثلا فى فى ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من الابتداء و عدم اختصاصه بعصر دون عصر فيكشف بها بطلان الاجتهاد السابق، أو اجتهاد مجتهد أخر و مع ذلك لا يكون دليل الحجة متساوى النسبة إليهما بل يختص الاجتهاد الفعلى بالحجة دون غيره «۲».

و قد وجه البطلان فى المتن فيما إذا كان مذهب أحد طرفى العقد بطلانه و مذهب الأخر صحته بان العقد متقوم بطرفين فاللازم ان يكون صحيحا من الطرفين.

و يقال فى بيانه بان العقد يتقوم بالطرفين و لا يتحقق مفهومه الأبين اثنين فلا يحكم بصحة أحد الطرفين الا عند الحكم بصحة الطرف الأخر كما هو الشأن فى حكمه الواقعى فى مقام الثبوت فلا يكون العقد الا صحيحا للمتعاقدين معا أو فاسدا كذلك فلا يقاس باب العقود بكون شيء واحد كمايع واحد طاهرا بالنسبة الى أحد و نجسا بالنسبة إلى الأخر، فإذا حكم ببطلان المعاملة بالنسبة إلى المشترى كما فى مفروض المتن يحكم بفسادها بالإضافة إلى البائع أيضا.

و قد يوجه الصحة فى مفروض المتن بان العقد حيث انه متقوم بالطرفين كما أشير فإذا صحت المعاملة بالنسبة إلى البائع فى المفروض يحكم بالصحة بالنسبة

---

(۱) كتاب بيع أستادنا العلامة الخمينى دام ظله ج ۱/ ۲۴۰

(۲) بيع أستادنا العلامة دام ظله ج ۱/ ۲۴۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۵

....

الى طرف المشترى.

و لكن لا يخفى ان الوجهين غير مرضيين لان العقد و ان كان متقوما بالطرفين و لا يتحقق مفهومه الأبين اثنين الا ان ذلك بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى مقام الثبوت ضرورة انه مع فساد المعاملة واقعا من طرف المشترى مثلا لا معنى لتصحيحها من طرف البائع كما لا معنى لفسادها من أحد الطرفين مع صحتها بالنسبة إلى الآخر، و لكن لا يستلزم ذلك عدم التفكيك فى العقد بين الطرفين فى مرحلة الظاهر، و فيما إذا كان اختلاف المتعاقدين بالاجتهاد أو التقليد فيجوز ان يكون صحيحا بنظر أحدهما و فاسدا بنظر الأخر و يختلف الآثار بالنسبة إليهما فالبايع فى المفروض يجوز له التصرف فى الثمن لأنه يراه ملكا له و لا يجوز له التصرف فى المبيع لأنه يراه خارجا عن ملكه و اما المشترى فلا- يجوز له التصرف فى المبيع لأنه بنظره يكون باقيا عن ملك البائع، و لكن يجوز له التصرف فى الثمن و ليس التفكيك فى الأحكام الظاهرية بعزيز فترى عملا واحدا بالنسبة إلى شخص صحيحا، و بالنسبة إلى الأخر فاسدا، و يكون شيء واحد بالنسبة إلى شخص طاهرا و بالنسبة إلى الأخر نجسا، كاختلاف المأموم و الامام فى صحة الصلاة مع انه يصح الاقتداء بمن يكون اجتهاده مخالفا لرأيه مع ان الحكم الواقعى ليس إلا أحدهما و لا يمكن ان يكون عمل واحد أو شيء فأرد فى الواقع صحيحا و فاسدا أو طاهرا و نجسا.

و لذا ترى ان ثلة من الأعلام المعلقين على المتن منهم أستاذنا العلامة البروجردى (قدس) قال تلازمها فى الصحة فى الواقع لا يوجب التلازم فى الحكم الظاهرى فلا يبعد جواز ترتيب آثار الصحة للبائع اه.

قلت: هذا على تقدير ان ينشأ المشترى قبوله قاصدا للشراء و ان لم يمكنه ان يرتب الأثر.

نعم ترتيب آثار الصحة من طرف دون الأخر ربما يؤدى الى النزاع و المخاصمة فيرفع الأمر إلى الحاكم لفصل الخصومة و حسمها و هو كلام أخر فتدبر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۶

....

و لمفروض المتن- و هو ما إذا كان بطلان عقد كل من المتعاقدين المتخالفين مستندا الى عمل الأخر- بعض الكلام تعرض له شيخنا العلامة النصارى (قدس) فى كتاب البيع قبل مسئلة المقبوض بالعقد الفاسد و صار معرضا للرد و القبول من المتأخرين كما ان للمسئلة فرع أخر و هو ما إذا كان الاختلاف فى تحقق عنوان العقد لبقاء المتعاقدين على صفات الإنشاء إلى أخر العقد فقال الشيخ (قدس) ان اختلافهما فى ذلك يوجب فساد العقد بداهة ان فساد العقد من هذه الجهة يسرى من أحد الجانبين الى الجانب الأخر هذا إجمال المقال فى المسئلة و من أراد تفصيلها فليطلبها من مظانه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۷

[مسئلة ۵۶- فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى]

اشارة

مسئلة ۵۶- فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى الا إذا كان مختار المدعى عليه اعلم (۱) بل مع وجود الأعلم و إمكان الترافع إليه الأحوط (۲) الرجوع اليه مطلقا.

---

(۱) على الأقوى فيما إذا اختلفا فى الحكم، و على الأحوط الاولى فى غيره.

(۲) الأولى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۸

....

أقول: تنقيح المقال فى المسئلة يستدعى البحث فى جهات على نحو الإجمال

الجهة الاولى فى حكم اعتبار الأعلمية فى القاضى

اشارة

إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة فلا إشكال فى تخيير المترافعين فى الرجوع الى أيهما شاء مع تراضيهما، و مع عدم تراضيهما و اختيار كل منهما واحد منهما كلام نشير إليه فى الجهة الثانية.

و اما إذا كانا مختلفين فى الفضيلة فهل يتعين الترافع إلى الأفضل و الأعلم مع التمكن، أو يجوز الترافع الى غير الأعلم مع التمكن من الأفضل؟ وجهان لكن عن الأشهر تعين الترافع إلى الأعلم مهما أمكن.

و قبل ذكر أدلة الطرفين لا بد و ان يعلم ان المراد بالأعلمية المبحوث عنها فى باب القضاء ليست الأعلمية المطلقة كما هو الشأن فى باب التقليد بل المراد الأعلمية فى البلد أو ما يقرب منه من البلاد أو القرى مما لا يتعسر إرجاع الترافع اليه.

يظهر من بعض الأساطين دام ظله: ان السر فى عدم إرادة الأعلمية المطلقة هو استحالة الرجوع فى المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم و نقاطه على كثرتها و تباعدها الى شخص و هو الأعلم «۱».

قلت: لا- يخفى ان غاية ما يقتضيه ذلك هو الوقوع فى الحرج و العسر الشديدين و اما استحالة ذلك فغير ظاهر كما لا يخفى نعم تصدى شخص واحد للقضاء فى

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۴۴۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۹

....

المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم لعله خارج عن طاقة البشر و لا يمكن ان يتصديها شخص واحد.

و بالجملة لزوم المراجعة فى المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم الى شخص واحد يستلزم العسر و الحرج الشديدين، بل يستلزم تعطيل الأمور و اختلال نظام المعيشة فالفقيه يشرف على القطع بعدم اعتبار الأعلمية المطلقة فى القاضى بل المراد الأعلمية الإضافية و هى الأعلمية بالنسبة الى أهل البلد و ما يقرب منه مما لا يتعسر إرجاع الترافع إليه.

إذا تمهد لك ما ذكرنا نقول لا يبعد جواز المراجعة الى غير الأعلم مع التمكن من الأعلم.

الوجوه التى يستدل بها لعدم اعتبار الأعلمية فى القضاء

يستدل لذلك بوجوه عمدتها إطلاقات أخبار النصب.

كمقبول عمر بن حنظلة فإن أبا عبد اللّه عليه السّلام بعد ان نهى التحاكم الى قضاة الجور و حكامهم قال:

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم اللّه و علينا رد و الراد علينا الراد على اللّه و هو على حد الشرك باللّه الخبر «۱» فإنه يدل بوضوح على ان من روى حديثهم و نظر فى حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم فلا بد و ان يرضوا به حكما و هو المنصوب و المجعول للحكومة و القضاء كان هناك اعلم منه أم لا.

فان كان فى خاطرك ريبا فلاحظ ذيله فإن السائل بعد ان فرض اختلاف الحكمين من حيث الاختلاف فى حديثهم قال عليه السّلام: الحكم ما حكم به أعدلهما

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۷۰

....

و أصدقهما الخبر فإنه أصدق شاهد على صحة المراجعة و الترافع الى غير الأعلم فتدبر.

و كصحيح ابى خديجة عن الصادق عليه السّلام قال:

إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه «۱».

فمن علم شیئا وافرا من قضایاهم (کما تقدمت الإشارهٔ إلیه سابقا) یصح الترافع لدیه کان فی الخارج من هو اعلم منه أم لا.

و کصحیح آخر لأبی خدیجهٔ قال:

بعثنی أبو عبد اللّه علیه السّلام الی أصحابنا فقال قل لهم إیاکم إذا وقعت بینکم خصومهٔ أو تداری فی شیء من الأخذ و العطاء ان تحاکموا الی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا و إیاکم ان یحاکم بعضکم الی السلطان الجائر «۲».

و هو کخبره المتقدم یدل علی ان من عرف حلالهم و حرامهم یکون منصوبا للقضاء کان فی الخارج من هو اعلم منه أم لا.

و توقیع الشریف:

و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و انا حجهٔ اللّه «۳».

بناء علی کونه من اخبار المقام بلحاظ أن القضیهٔ المتنازع فیها حادثهٔ واقعهٔ

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۷۱

....

ترافع أمرها إلی رواهٔ حدیثهم فإطلاقه یدل علی جواز الترافع الیه، کان هناک اعلم منه أم لا.

الی غیر ذلک من الاخبار.

فتحصل ان مقتضی إطلاق أدلهٔ النصب هو إعطاء منصب القضاء لمن کان جامعا للصفات المعلومهٔ و لیس فی شیء منها الأعلمیهٔ.

نعم تلاحظ الأعلمیهٔ فی مقام الترجیح فیما اختلفوا فیه کما ان الأعدلیهٔ و مخالفهٔ العامهٔ، و الاشتهار بین الأصحاب و غیر ذلک من المرجحات أیضا کذلک انما ذکرت فی مورد الاختلاف لا فی أصل القضاء فی نفسها.

المناقشهٔ فی استفادهٔ عدم اعتبار الأعلمیهٔ و دفعها

ربما یناقش فی التمسک بالإطلاق من جهتین تارهٔ من جهة عدم المقتضی للإطلاق، و اخری بعد تسلیم الإطلاق لها یکون لها مقیدات.

توضیح المناقشهٔ ان الاخبار المومی إلیها فی مقام بیان عدم جواز الترافع الی قضاهٔ الجور و حکامهم لا بیان المراجعهٔ إلی قضاتنا، یشهد لذلک ما فی مقبول عمر بن حنظلهٔ (من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل إلخ)، و ما فی صحیح ابی خدیجهٔ: (إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا إلخ) و صحیحه الأخر (إیاکم إذا وقعت بینکم خصومهٔ. أن تحاکموا الی أحد من هؤلاء انفساق. و إیاکم ان یحاکم بعضکم الی السلطان الجائر) و واضح ان من شرائط الأخذ بالإطلاق إحراز کون المتکلم فی مقام بیان تمام ماله دخل فی الحکم و فی المقام لم یحرز ذلک بعد.

و لو سلم وجود الإطلاق لها و انها فی مقام البیان الا انه هناک ما یصلح لتقییدها.

کذیل المقبول فقد ورد فیه الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی حد نفسه فلو سلم ان لصدره إطلاق فی حد نفسه فبملاحظهٔ الذیل یرفع الید عن الإطلاق و یستفاد اعتبار الأعلمیهٔ.

و خبر داود بن الحصين عن ابى عبد اللّه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۳۷۲

....

فى رجلين اتفقا على عدلين جعلوهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الأخر «۱».

تقريب الدلالة واضح.

و خبر موسى بن أكيل عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال و كيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان فقال ينظر إلى أعدلهما وافقهها فى دين اللّه فيمضى حكمه «۲».

و كما فى عهد أمير المؤمنين عليه السّلام: لمالك الأشتر.

اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك «۳».

و قد ادعى بعضهم الإجماع على وجوب الرجوع الى الأعلم.

و لكن دقيق النظر يعطى عدم تمامية المناقشة من جهتيها.

أما المناقشة فى الإطلاق فالإنصاف انها غير واردة و مجرد اشتمال صدر بعض الاخبار عن النهى عن التحاكم الى قضاة الجور و حكامهم لا يوجب عدم انعقاد الإطلاق لذيله فهو عليه السّلام بعد النهى عن المراجعة إلى التحاكم الى قضاتهم و حكامهم تصدى لبيان ما يصلح الترافع لديه و إنكار الإطلاق فيها مكابرة واضحة.

و اما قضية المقيدات فاما ذيل المقبول فإنه:

يدل على الترجيح بالأفقهية فيما إذا ترافع المترافعان الى حاكمين متخالفين

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴۵

(۳) نهج البلاغة الكتاب ۵۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۳۷۳

....

فى القضاوة، و أين هذا مما هو محل الكلام؟! من الرجوع الابتدائى الى غير الأعلم، و كذا مورد الخبرين صورة اتفاق الخصمين على رجلين بينهما خلاف لا ما هو محل النزاع من الرجوع الابتدائى الى غير الأعلم.

فتحصل ان مقتضى إطلاقات الأخبار إعطاء منصب القضاء لمن كان جامعا لصفات لم تكن الأعلمية منها.

نعم الأعلمية أمر تلاحظ فى ترجيح الحكم عند الاختلاف كما هو الشأن فى الأعدلية و موافقة العامة أو مخالفتهم أو الاشتهار بين الأصحاب و غير ذلك من المرجحات و كل ذلك انما ذكر إذا اختلف الحكمان فى حكم الواقعة، و الأخذ بحكم الأعلم عند ذلك أحرى و اولى هذا أولا.

و ثانيا: ان موردها الشبهة الحكمية و فصل الخصومة فيها اما بالفتوى أو بنقل الرواية و تسريتها فى مقام الحكم و القضاء مطلقا حتى

فيما إذا كانت الشبهة موضوعية، أو كان الخصمان مجتهدين أو مقلدين لمن هو اعلم منه كما ترى.

و ثالثا: كما أفيد ان اعتبار الأعلمية لو كان معتبرا لم يكن لخلو جميع الاخبار عنها وجه و لم يكن لعدم الإشارة إليه بالمرة معنى سيما مع الخطر العظيم فى أمر القضاء هذا كله بالنسبة الى غير ما فى عهد أمير المؤمنين عليه السّلام الى مالك الأشتر و اما هو.

ففيه أولا: انه دل على اعتبار الأفضلية للقضاء و فرق بين عنوان الأفضلية، و الأعلمية لأن المراد بالأفضل هو: المتقدم فيما يرجع الى الصفات النفسانية من الكرم، و حسن الخلق، و سعة الصدر و غيرها مما لعل لها دخل فى ترافع الخصمين و سماع دعواهما و هذا غير الأعلمية فى الفقاهة و الاستنباط فإذا هى حكم أخلاقى راجحة و لم يعتبرها أحد.

و ثانيا: لو سلم إرادة الأعلم من الأفضل فغاية ما يدل هى لزوم اعتبار ذلك فى الوالى و هذا لا يقتضى وجوب اختياره على المترافعين.

و ثالثا: ان الاستدلال به لعدم لزوم المراجعة إلى الأعلم أولى لأن نفس مالك كان أفضل ممن كان فى المصر ظاهرا، و مع ذلك قال عليه السّلام: اختر للناس من هو

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۳۷۴

....

دونك فيستفاد منه ان الحكم بالاختيار الكذائى ليس حكما إلزاميا.

و رابعا: انه لو تم فإنما هو أمر مختص بالقاضى المنصوب نصبا خاصا من قبل الامام عليه السّلام أو من قبل الوالى المنصوب من قبله و محل الكلام انما هو القاضى المنصوب بالنصب العام هذا.

و اما حديث الإجماع فمحصله فى مثل هذه المسألة غير مفيد فما ظنك بمنقوله.

فظهر عدم تمامية ما استدل به لتعين المراجعة إلى الأعلم بعد تمامية الإطلاقات الواردة فى نصب الفقيه و المجتهد الجامع للشرائط كان اعلم من غيره أم لا، كان هناك من هو اعلم منه أم لا، و الأعلمية انما هى مرجحة للحكم لا الحاكم و لا مضايقة فى تعين الأخذ بقول الأعلم عند اختلاف الحكمين، و اما فى الرجوع الابتدائى فلا

الاستدلال بالسيرة لجواز الترافع الى غير الأعلم و دفع المناقشة فيه

ربما يستدل لجواز الترافع الى غير الأعلم مع التمكن من الترافع الى غير الأعلم بالسيرة المستمرة عند المتشرعة على الرجوع و الإرجاع إلى مطلق العارف بالأحكام بلا ردع من الشارع.

و بالجملة السيرة المستمرة فى زمان النبى الأعظم و أئمة أهل البيت صلوات عليهم أجمعين على الرجوع، و الإرجاع إلى آحاد الصحابة و أصحابهم من غير ملاحظة الأعلمية مع اختلافهم فى الفضيلة و عدم الإنكار عليهم.

و لكن نوقش أولا: بعدم ثبوت السيرة لأنه لم يعلم ان الرجوع الى غير الأعلم كان مع التمكن من الرجوع الى الأعلم، و لعل عدم ملاحظة الأعلمية مع وجود التفاضل بينهم و بعث صحابى إلى نقطة مع وجود الأعلم بين الصحابة، و أصحابهم بلحاظ ان كل واحد منهم بالنسبة إلى مكان مخصوص لا يكون اعلم منه فى ذلك المكان فتدبر و ثانيا: بأنه لو تم فإنما هو فى القضاة المنصوبين من قبل النبى أو الإمام صلوات عليهم بالخصوص و كان باب الحكم معلوما عندهم و انى لكم بإثبات ذلك

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۳۷۵

....

فى المنصوبين على وجه العموم بإذن عام من أئمة أهل البيت عليه السّلام بقولهم: انظروا الى رجل منكم روى حديثنا و نظر فى حلالنا

و عرف أحكامنا، و نحوه غيره.

و لكن الإنصاف: ان دعوى ثبوت السيرة على عدم ملاحظة الأعلمية مع وجود التفاضل قريبة جدا و ربما تصدى القضاة فى مثل المدينة المنورة- غير النبى و الامام أمير المؤمنين صلوات اللّه عليهما مع وجود أنفسهما المقدسة بل و غيرهما ممن هم اعلم من المتصدى للقضاء، و ربما يرسل للقضاء فى نواحى المدينة مما يقرب إليها و يمكنهم الترافع الى من هو اعلم، و التفرقة بين المنصوب بالنص الخاص و العام غير ظاهر كما لا يخفى.

و بالجملة من الواضح و لا ينبغى الإشكال فى ثبوت السيرة على عدم اعتبار الأعلمية فيهم و لم يرد من المعصومين عليه السّلام ردع عن هذه السيرة و الا لحكى و ظهر امره و بان.

ذكر بعض وجوه يستدل بها للزوم الترافع إلى الأعلم و دفعها

استدل الماتن (قدس) للزوم الترافع إلى الأعلم فى كتاب القضاء ببعض أمور أشرنا إلى دفع بعضها أنفا.

و عمدة ما استدل به لذلك انه لو كان لاخبار النصب إطلاق، لكنها مقيدة بالأخبار الدالة على الرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحاكمين من الافقهية و الاصدقية و الأعدلية.

مع ان الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى نوعا فبالاتباع أحرى فان أقوال المجتهدين كالأدلة للمقلدين.

مع ان مقتضى مذهبا و مبناه (يعنى القائل بالتخيير) قبح ترجيع المفضول على الأفضل هذا.

و لكن عرفت تمامية إطلاق الاخبار كما عرفت ان مورد الأخبار المقيدة هو ترجيح أحد الحكمين المتفاضلين على الأخر فيما هو محل الكلام من الرجوع الابتدائى.

و اما حديث اقوائية الظن النوعى الحاصل بقضاء الأعلم ففيه:

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۷۶

....

أولا: انه اجتهاد قبال النص و يتطرق ذلك لو كان الانتخاب راجعا إلينا، و اما إذا نصب الامام عليه السّلام الواقف بجميع المزايا و المصالح- بالنصب الخاص أو العام- قاضيا و لم يلاحظ الأعلمية فيه فمن الممكن بل القريب جدا ان يكون ذلك لمصلحة أو مصالح فائقة على لحاظ الأعلمية.

و ثانيا: قد تقدم فى مسئلة تقليد الأعلم ان ذلك ممنوع صغرى و كبرى و قد عرفت عدم اعتبار الأعلمية فى مرجعية الفتوى و لم تذكر فى شرائط مرجع الفتوى و انما ذكرت عند اختلاف حكم الأعلم مع غيره فتدبر.

و ثالثا: لو سلم ذلك فى باب الفتوى بلحاظ أمارية فتوى الفقيه للواقع فإجراؤه فى باب الترافع قياس لا نقول به مع وجود الفرق الواضح بين البابين كما لا يخفى و اما قبح ترجيع المفضول على الأفضل ففيه.

مضافا الى انه اجتهاد مقابل للنص نمنع المرجوحية لاحتمال استواء المناط فيهما فى باب القضاء بلا دخل للافضلية فى ذلك.

مع ان ترك الترافع إلى الأعلم و إرجاعه الى غير الأعلم لا يعد و لا يكون ترجيحا له على الأعلم إذا كان له دواع اخرى فقد تكون المراجعة لديه أسهل من المراجعة إلى الأعلم لكون فراغته أكثر منه، و الوصول لديه أقل زحمة منه الى غير ذلك.

فتحصل ان مقتضى إطلاقات أدلة النصب و غيرها عدم تعين المراجعة إلى الأعلم فيجوز الترافع الى غيره مع التمكن من الترافع إلى الأعلم.

نعم عند اختلاف الحاكمين يتعين الأخذ بحكم الأعلم.

و لا يخفى ان تصوير تعارض الحكمين كما افاده المحقق العراقى (قدس) فيما إذا حكما دفعة واحدة و الا لو كان الحكمان متعاقبين لا يتصور فى المقام تعارض كى يحتاج الى الترجيح لان الحكم الأول ان كان عن ميزان فلا يبقى مجال للحكم الثانى لفصل الخصومة بالأول و الا فلا يسمع حكمه كى تعارض الثانى كما لا يخفى «۱»

(۱) كتاب القضاء/ ۱۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۷۷

حكم الأصل عند الشك فى اعتبار الأعلمية

و لو وصلت النوبة إلى الشك و احتمل اعتبار الأعلمية فى القاضى فقد يقرر الأصل بنحو يصلح الترافع الى غير الأعلم و هو أصالة بقاء أهلية الفقيه الجامع للشرائط للترافع لديه بعد تحقق منصب القضاء له و عدم زواله منه بمجرد وجود من هو اعلم منه «۱».

و لكن لا يخفى ما فيه لان مرجع الشك هنا الى جواز الترافع و عدمه و مقتضاه كما ذهب اليه الماتن (قدس) هو عدم نفوذ حكم غير الأعلم مع وجود الأعلم لأن الأصل عدم نفوذ حكم أحد بالنسبة إلى أحد إلا ما دل الدليل عليه لدوران الأمر بين التعيين و التخيير و المتيقن الأعلم فتدبر.

الجهة الثانية فى تعيين من بيده اختيار الحاكم إذا كان أحد الخصمين مدعيا و الأخر منكرا

ان قلنا بلزوم الترافع إلى الأعلم فلا معنى لاختيار المدعى، أو المدعى عليه تعيين الحاكم بل يجب عليهما الترافع إلى الأعلم و ذلك واضح.

و اما ان لم يجب ذلك، أو كان هناك مجتهدان متساويين فهل تعيين الحاكم بيد المدعى، أو المدعى عليه وجهان بل قولان.

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۳۷۷

قال العلامة النراقى (قدس): إذا كان هناك مجتهدان، أو أكثر يتخير فيهما الرعية فالحكم لمن اختاره المدعى و هو المتبع إجماعا له، و لأنه المطالب بالحق و لا حق لغيره أولا. فمن طلب منه المدعى استنقاذ حقه يجب عليه الفحص فيجب اتباعه و لا وجوب لغيره و هذا مما لا اشكال فيه اه «۲».

(۱) مرقاة التقى/ ۲۸

(۲) مستند الشيعة ج ۲/ ۵۲۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۷۸

....

قلت: يظهر منه (قدس) عدم الإشكال فى ان تعيين الحاكم بيد المدعى فالكلام حينئذ فيما استدل به لذلك.

اما الإجماع فيشكل الاعتماد عليه لعدم إحراز تحقق الإجماع التعبدى فى أمثال المقام حيث يذكر للحكم بعض وجوه أخر يظن أو يحتمل استناد المجمعين عليه فلا بد من ملاحظة سائر الوجوه.

و اما قوله (قدس) لأنه المطالب بالحق و لا حق لغيره أولا فناقش الماتن (قدس) بان كون الحق له غير معلوم، و ان أريد ان حق الدعوى له حيث ان له ان يدعى و له ان يترك ففيه ان مجرد هذا لا يوجب تقدم مختاره إذ بعد الدعوى يكون لآخر أيضا حق الجواب، مع انه يمكن ان يسبق المدعى عليه بعد الدعوى الى الحاكم و يطلبه منه تخليصه من دعوى المدعى فمقتضى القاعدة مع عدم اعلمية أحد الحاكمين هو القرعة إلا إذا ثبت الإجماع على تقديم مختار المدعى اه «۱».

قلت: يتوجه على إيراد الماتن (قدس) بان العلامة النراقى لم يرد بقوله:

(لان المدعى هو المطالب بالحق) ثبوت حقيته بمجرد الدعوى حتى يرد عليه انه غير معلوم بل مراده كما هو الظاهر من صدر كلامه ان للمدعى حق الدعوى و طرحها، و هو الذى له ان يدعى و له ان يترك، و الحق فى بداية الأمر ظاهرا للمدعى، و له السلطنة على استنقاذ حقه، و ثبوت حق الجواب للمدعى عليه انما هو بعد طرح الدعوى، و هذا كاف فى ترجيح مختار المدعى.

و بالجملة كما أفيد: «اختيار تعيين الحاكم من شئون استنقاذ الحق الذى أمره راجع الى المدعى و هو الذى يسمع منه لو رفع امره الى الحاكم و يجب عليه إجابته إجماعا كما فى المستند بخلاف المدعى عليه فإنه لو رفع امره الى الحاكم لا يسمع منه، و لو طلب من الحاكم تخليصه من دعوى المدعى لا يجب على الحاكم اجابته» «۲».

---

(۱) ملحقات العروة ج ۲/ ۱۵

(۲) نهج الهدى/ ۱۶

....

و السر فى عدم لزوم اجابة الحاكم إياه هو عدم ثبوت حق للمدعى عليه عند ذاك لان المدعى لا يظلمه و غاية ما يوجبه هو الترافع الى الحاكم الشرعى و يدعوه هناك بالفصل.

و بما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده بعض الأساطين دام ظله: من ان مجرد ثبوت حق الدعوى لا يوجب تقدم مختاره لانتقاضه بثبوت حق الجواب للمنكر بعد دعوى الخصم، على انه يمكن ان يسبق المدعى عليه بعد الدعوى الى حاكم و يطلب منه تخليصه من دعوى الخصم اه «۱».

توضيح النظر لائح مما ذكرناه فلاحظ.

و ان كنت فى شك فى كون اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى فاستوضح مقال بعض الأساطين دام ظله حيث قال: ان مقتضى بناء العقلاء هو ان طريق إثبات الدعوى بيد المدعى و له ان يختار اى طريق شاء فى إثبات دعواه و ليس للآخرين اقتراح طريق خاص عليه و اختيار الحاكم من طرق إثبات الدعوى فيكون بيد المدعى «۲».

و بعبارة اخرى: ان إثبات القضية المدعاة انما هو على المدعى و هو الذى يحتاج فى ذلك الى إقامة الحجة و الدليل و له ان يحتج عليها بما شاء و يستدل بأى دليل اراده و الاختيار فى ذلك اليه و ليس للمنكر ان يقترح له الدليل و يعين له الحجة فى استدلاله إلخ «۳».

و بالجملة من شئون إثبات الدعوى اختيار الحاكم و مقتضى بناء العقلاء انه بيد المدعى فإذا اختار حاكما وجب على المنكر الحضور

عنده إذا طلبه الحاكم و الا فيجرى فى حقه الحكم الغيابى كما هو المعمول به فى المحاكم العرفية بين الناس فى أمثال عصرنا «۴».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۳۵۸

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۲۵ التنقيح ج ۱/ ۳۸۷

(۳) الدروس ج ۱/ ۲۲۵ التنقيح ج ۱/ ۳۸۷

(۴) الدروس ج ۱/ ۲۳۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸۰

....

فظهر مما ذكرنا ثبوت الترجيح للمدعى فلا تصل التوبة إلى القرعة و اللّه العالم.

الجهة الثالثة فيما إذا كان المتخاصمان متداعيين

المتحاكمان تارة يكون أحدهما مدعيا و الأخر منكرا و اخرى يكون كل منهما مدعيا من جهة فى موضوع واحد و الأخر منكرا فيه من جهة أخرى (كما لو ادعى كل منهما ما يكون لهما يد عليه).

قد عرفت الأمر فى الصورة الاولى و انه لا يجب الترافع عند ذاك إلى الأعلم إلا إذا اختلفا فى الحكم.

و اما الصورة الثانية فالظاهر انه يكون لكل منهما الخيار فى رفع الأمر إلى حاكم لإثبات دعواه فاذا سبق أحدهما فرفع امره الى حاكم فحكم له كان حكمه نافذا فى حق الأخر مطلقا بناء على ما قوينا من عدم اعتبار الأعلمية فى الحاكم و القاضى فى باب المرافعات.

و لو رفعا أمرهما إلى حاكمين ينفذ حكم السابق بالحكم، و لو اقترنا فى الحكم فان كان أحدهما اعلم يقدم على الأخر و الا فلم ينفذ واحد منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح لكن يظهر من الماتن (قدس): انه لا ينبغى الإشكال فى القرعة عند ذاك و اللّه العالم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸۱

[مسئلة ۵۷- حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه]

اشارة

مسئلة ۵۷- حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه، و لو لمجتهد أخر إلا إذا تبين خطأه (۱).

---

(۱) علما أو تعبدا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸۲

....

أقول: توضيح الأمر فى المسئلة يستدعى البحث فى موردين الأول فى عدم جواز نقض حكم الحاكم الجامع من أحد مجتهدا كان أم لا. و الثانى اختصاص عدم جواز النقض بما إذا لم يتبين خطأ الحاكم، فعند تبين الخطاء يجوز نقضه.

المورد الأول فى عدم جواز نقض حكم الحاكم

یستدل لعدم جواز نقض حکم الحاکم الجامع للشرائط مضافا الی الإجماع المدعی فی کلام جماعة بأنه لا إشکال فی تشریع القضاء فی الشریعة المقدسة و قد دل علیه قوله تعالی وَ إذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ أنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ «۱» الی غیر ذلک من الآیات و الاخبار، و لو لا مشروعیة القضاء و فصل الخصومة بحکمه لزم الهرج و المرج و اختلال النظام و لغویة تشریع القضاء و لذا قد یقال انما سمی فصل الخصومة و حلها قضاء. لأن القاضی یتم أمر الخصومة بالفصل، فلیس لأحد بعد ذلک ان یوصله و الا یستلزم لغویة القضاء.

یشهد لذلک بعض الاخبار.

منها قول الصادق علیه السّلام.

فی ذیل مقبول عمر بن حنظلة: ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم

---

(۱) النساء: ۴/ ۵۸

....

یقبل منه فإنما استخف بحکم اللّه و علینا رد و الراد علینا الراد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه الخبر «۱».

فإنه یدل ظهورا قویا قریبا من النص علی ان حکم الحاکم الشرعی نافذ لا بد و ان یقبل و الرد علیه استخفاف ورد علیهم صلوات علیهم و علی اللّه تعالی.

و منها صحیح ابی خدیجة قال:

بعثنی أبو عبد اللّه علیه السّلام الی أصحابنا فقال قل لهم إیاکم ان یحاکم. اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا «۲».

و منها صحیحة الأخر قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام. و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه «۳».

منها غیر ذلک من الاخبار.

و لا یخفی ان حکم الحاکم بأحد الطرفین علی موازین القضاء ربما لا یوجب رفع الغائلة فی البین بحیث یعتقد الطرفان مطابقته للواقع بل بعد حکمه یری المحکوم علیه غالبا عدم مطابقة حکمه، أو بینة المدعی للواقع و انه بعد ذی حق فلا بد و ان یشرب فی حکم الحاکم نحو موضوعیة.

و بهذا یفرق بین حجیة فتوی الفقیه و خبر الثقة و بین حجیة حکم الحاکم فإن الحجیة فی الأولیین طریقیة محضة بخلاف الأخری فإن فیها نحوا من الموضوعیة لأنه منصب، و ولایة فهو نظیر حکم الوالی لازم الاتباع فما دام لم یتبین خطأ فی حکمه

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

....

لا یجوز نقض حکمه إذا کان صادرا عن الموازین المقررة شرعا و ان رأی مخالفة حکمه مع ما یجتهد، أو یقلد فیه.
نعم إذا علم بان ما حکم به علی خلاف الواقع أو تبین قصوره أو تقصیره فی الحکم فیجوز نقض حکمه کما سنشیر الیه.

المورد الثانی فی جواز نقض حکم الحاکم إذا تبین خطأه فی الحکم

اعلم ان المراد بتبین الخطاء فی حکم الحاکم هو ما إذا کان الحکم علی غیر الموازین الشرعیة قصورا أو تقصیرا بان استند فی حکمه مثلاـ الی بینة المنکر، أو یمین المدعی، أو شهادة النساء فی غیر ما یصح فیه شهادتهن، أو حکم بما هو ضروری الخلاف أو علی خلاف ما أجمعوا علیه، أو خلاف ما علم من الدین الی غیر ذلک من الموارد بحیث یکشف قصوره عن الاستنباط و عدم أهلیته للقضاء و لو بالنسبة إلی مورد قضائه، فإذا تبین خطأ حکم الحاکم کذلک فلا مانع من الترافع بعد حکمه الی ذلک الحاکم- إذا لم یخرج بحکمه الأول عن العدالة أو تاب بعد حکمه- أو غیر ذلک الحاکم.
و السر فی ذلک هو ان الحکم الصادر علی غیر الموازین المقررة کالعدم فلا حکم حقیقة لینتقض.
و ان شئت قلت ان أدلة نفوذ حکم الحاکم منصرفة عن صورة ما إذا کان الحکم علی خلاف الموازین المقررة فی الشرع قصورا، أو تقصیرا.
فاذا لاـ یکون طرح الدعوی ثانیا نقضا للحکم حقیقة بداهة انه لم تنفصل الخصومة واقعا حتی لم یجز نقضه فالاستثناء فی الحقیقة منقطع.
نعم ان لم یحرز و لم یعلم مخالفة حکمه للواقع و لکن احتمل مخالفته للواقع فیجب الأخذ به، و لا یجوز نقضه سواء علم خطائه فی طریق الحکم بالاستناد- کما إذا حکم اعتمادا علی بینة غیر عادلة مع اعتقاد عدالتها مثلا- أو فی المستند کما إذا اعتمد
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۵
....

علی ظاهر خبر لم یعثر علی قرینة علی خلافه و قد عثر علیه الحاکم الأخر الی غیر ذلک.

تنبیه

و لیعلم ان ما ذکرناه- من نفوذ حکم الحاکم و عدم جواز نقضه إلا فی موارد خاصة- لا یوجب تغییر الواقع عما هو علیه، و انقلابه إلی مؤدی الحکم، لأن غایة ما تقتضیه أدلة نفوذ قضاء الحاکم هو ترتیب آثار الصحة علی حکمه فی ظاهر الأمر من دون ان تمس کرامة الواقع و لا یغیره عما هو علیه بل الواقع باق بحاله.
یشهد لذلک بأوضح دلالة بل أصرح بیان قول الصادق علیه السّلام فی صحیح هشام بن الحکم قال:
قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إنما أقضی بینکم بالبینات و الایمان و بعضکم ألحن بحجته من بعض فأیما رجل قطعت له من مال أخیه شیئا فإنما قطعت له به قطعة من النار «۱».
فإنه صریح فی ان القضاء غیر مبدل للواقع و ان من حکم له الحاکم بشیء إذا علم ان الواقع خلافه لم یجز له أخذه.
و قریب منه ما فی تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام عن أمیر المؤمنین علیه السّلام قال:
کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یحکم بین الناس بالبینات و الایمان فی الدعاوی فکثرت المطالبات و المظالم فقال: ایها الناس انما أنا بشر و أنتم تختصمون و لعل بعضکم ألحن بحجته من بعض و انما أقضی علی نحو ما اسمع منه فمن قطعت له فی حق أخیه

بشیء فلا یأخذ به فإنما اقطع له قطعهٔ من النار «۲».

فعلی هـذا لا یمکننا ترتیب آثار الواقع بحکم الحاکم عنـد العلم وجـدانا أو تعبدا بعدم مطابقهٔ حکمه للواقع من غیر فرق بین الشـبهات الحکمیهٔ و الموضوعیهٔ فاذا

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب کیفیهٔ الحکم و أحکام الدعوی ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب کیفیهٔ الحکم و أحکام الدعوی ح/ ۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۶

....

حکم الحاکم بملکیهٔ مال لأحد المتخاصـمین وجب علیهما ترتیب آثار ملکیهٔ المحکوم له فی مرحلهٔ الظاهر فیجب علی المحکوم علیه دفع المال الی المحکوم له، و لکن إذا علم المحکوم له انه غیر مالک إیاه واقعا لا یجوز له ان یتصـرف فیه بل یجوز للمحکوم علیه ان یسرقه إذا علم ان المال له، و ان حکم الحاکم غیر مطابق للواقع.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۷

[مسئلهٔ ۵۸- إذا نقل ناقل فتوی المجتهد لغیره ثم تبدل رأی المجتهد فی تلک المسئلهٔ]

مسئلهٔ ۵۸- إذا نقل ناقل فتوی المجتهـد لغیره ثم تبدل رأی المجتهد فی تلک المسـئلهٔ لا یجب علی الناقل إعلام من سـمع منه الفتوی الاولی و ان کان أحوط (۱) بخلاف ما إذا تبین له خطائه فی النقل فإنه یجب علیه الأعلام (۲).

---

(۱) لا یترک إذا انحصر نقل فتوی المجتهد به عادهٔ فی محل خاص.

(۲) إذا کانت الفتوی المنقولهٔ سابقا حکما إلزامیا و مخالفهٔ للاحتیاط حسب ما علقناه فی المسئلهٔ الثامنهٔ و الأربعین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۸

....

أقول: کون ینبغی للمصـنف (قـدس) ان یـذکر مسـئلهٔ ۴۸ المتقدمـهٔ و هـذه المسـئلهٔ، و ما یعنونه فی مسـئلهٔ ۶۹ فی موضع واحـد لأنها متقاربهٔ المأخذ و المتأمل فیها و الفاحص عن مستند احداها ینفعه حال البقیهٔ و یسهل تناول مأخذ الثلاث فی زمان قلیل.

و کیف کان تقدم الکلام مفصلا فی مسئلهٔ ۴۸ ما هو المختار فیما إذا نقل شخص فتوی المجتهد خطأ أو أخطأ المجتهد فی بیان فتواه، و سیجیء فی مسئلهٔ ۶۹ وظیفهٔ المجتهد فی إعلام مقلدیه إذا تبدل رأیه، و المهم عجالهٔ بیان ما فی هذه المسئلهٔ.

تعرض (قـدس) فیها لفرعین أحـدهما صورهٔ ما إذا نقل الناقل فتوی المجتهـد لغیره ثم تبـدل رأی المجتهـد، و الثانی ما إذا تبین للناقل خطائه فی النقل.

اما عـدم وجوب الأعلام علی الناقـل فی الفرع الأـول فواضـح لأنه قبل عـدول المجتهـد عن رأیه کان یجوز للناقل ذکر فتواه بل کان یستحب بل ربما یجب له نقل فتوی المجتهد و لا دلیل علی وجوب الأعلام بتبدل رأی المجتهد فی تلک المسئلهٔ، و المقلد و من نقل له الفتوی و ان کـان یقع فی خلاـف الواقع الاـ انه لم یکن الناقـل هو السبب فی وقوعه فیه، و لو کـان هنـاک تسـبیب فهو من الشـارع الأقدس لأنه الذی جعل الفتوی الأولی حجهٔ.

و بالجملة ان الناقل حيث لم يقصر فى النقل بل نقل حقا و ذكر صدقا، و لم يقع المنقول إليه فى خلاف الواقع بسبب نقله بل بسبب تبدل رأى المجتهد فلا يجب على الناقل أعلام من سمع منه الفتوى.

و توهم وجوب الأعلام للزوم تبليغ الأحكام و إرشاد الجاهل مدفوع بما ذكرناه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸۹

....

فى ذيل مسئلة ۴۸ و حاصله:

ان غاية ما يقتضيه وجوب التبليغ هو جعل الفتوى الثانية فى معرض الناس بحيث يمكنهم الانتفاع بها و اما وجوب إيصاله إلى آحاد المكلفين فلا يجب من شخص الناقل و لا يجب عليه إيصال الفتوى الثانية الى من سمع منه الفتوى الاولى فراجع.

نعم حيث يكون المقلد واقعا فى خلاف الواقع فالأحوط الاولى إرشاده.

و اما الفرع الثانى فحيث ان وقوع المقلد فى خلاف الواقع مستند الى نقل خلافه، فالماتن (قدس) يرى وجوب أعلامه.

و لكن يمكن ان يفصل بينما إذا كانت الفتوى السابقة المنقولة موافقة للاحتياط فلا يجب الأعلام، و بينما إذا كانت مخالفة للاحتياط و كانت حكما إلزاميا فيجب الأعلام.

و قد تقدم نظيره، كما يأتى نظيره من الماتن (قدس) فيما إذا تبدل رأى المجتهد فراجع مسئلة ۴۸، و ارتقب مسئلة ۶۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۱

[مسئلة ۵۹- إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطا]

اشارة

مسئلة ۵۹- إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطا (۱)، و كذا البينتان، و إذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاها قدم السماع، و كذا إذا تعارض ما فى الرسالة مع السماع، و فى تعارض النقل مع ما فى الرسالة قدم ما فى الرسالة مع الأمن من الغلط.

---

(۱) بل يتخير فى جميع الفروض الخمسة المسطورة إذا لم يكن لأحدهما ترجيح من غير فرق بين كون التعارض بين فردين من سنخ واحد، أو سنخين، و الا فإن كان أحدهما أوثق مثلا أخذ به من غير فرق بينهما كذلك، هذا إذا كانا ناظرين الى زمان واحد، أو زمانين لم يحتمل تبدل الرأى فيهما و اما إذا كانا ناظرين الى زمانين و احتمل التبدل فى الفتوى تعين العمل بالمتأخر لعدم المعارضة بينهما حقيقة، نعم إذا كان ما سمعه من المجتهد قطعى فلا تقاومه النقل، أو البينة كما انه لا يبعد تقديم ما فى الرسالة غالبا على السماع منه إذا كانت بخط نفس المجتهد، أو بخط غيره لكن مع أشراف منه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۲

....

أقول: تعرض الماتن (قدس) فى المسئلة صورا خمس فى تعارض الطريقين فحكم بالتساقط فى صورتين منها و هما:

۱- تعارض الناقلين فى نقل الفتوى.

۲- و تعارض البينتين.

و حكم بالترجيح فى الصور الثلاث الباقية و هى:

۱- تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاها فقدم السماع.

۲- و تعارض ما فى الرسالة مع السماع فقدم السماع.

۳- و تعارض النقل مع ما فى الرسالة فقدم ما فى الرسالة مع الأمن من الغلط و لا يخفى ان الحكم بالتساقط فى الصورتين الأوليتين و إطلاق الحكم بالترجيح فى الصور الثلاث محل اشكال بل منع فالحرى بنا التعرض لجميع الصور و بيان ما هو المختار فيها.

و ليعلم أولا كما تعرضنا تبعا للماتن فى ذيل المسئلة السادسة و الثلاثين (۳۶) انه تثبت فتوى المجتهد بأحد هذه الأمور:

۱- إما بالسماع من لفظ المجتهد. ۲- أو بقيام البينة عليها. ۳- أو بالنقل عن المجتهد. ۴- أو بوجدانها فى الرسالة المأمونة من الغلط.

تقدم الكلام فى أصل ثبوت الفتوى بتلك الأمور فلاحظ.

و الكلام فى هذه المسئلة بيان حال تعارضها فتقول التعارض تارة يتحقق بين فردين من سنخ واحد- كما إذا أخبرت بينة عن فتوى المجتهد بطهارة عرق الجنب عن الحرام مثلا، و أخبرت بينة اخرى بنجاسته- و اخرى يتحقق بين سنخين من الأمور المتقدمة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۳

....

فلو كان التعارض بين فردين من سنخ فتارة يكونا ناظرين الى زمان واحد بأن أخبرت البنتان عن ان فتواه الفعلى بالنسبة إلى عرق الجنب عن الحرام مثلا- كذا و اخرى يكونا ناظرين الى زمانين- بان كانت إحديهما ناظرة إلى فتواه السابقة و الأخرى إلى فتواه الفعلية- اما مع احتمال العدول من الفتوى السابقة إلى اللاحقة أو عدم احتمال العدول فنقول:

ان الأصل الاولى كما قرره شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس) فى تعارض الأمارتين التساقط لعدم الترجيح بلا مرجح و لكن بعد ملاحظة قواعد التعارض فاما نقول باختصاص أدلة الترجيح- عند وجود المرجح أو التخيير عند عدمه- بالخبرين المتعارضين فلا تعم الفتويين كما يظهر من الماتن (قدس) هنا، فلذا حكم فى تعارض الناقلين فى نقل الفتوى أو البينتين التساقط، أو نقول بعمومية أدلتهما- الترجيح أو التخيير- للمقام- كما لا يبعد- فعليه فاما يكونا ناظرين الى زمانين بحيث احتمل العدول عن الفتوى المجتهد تعين العمل بالمتأخر لعدم المعارضة بينهما الا استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة و هو لا يعارض الدليل.

و اما ان كانا ناظرين الى زمان واحد، أو زمانين و لكن لم يحتمل العدول عن فتواه السابقة فإن كان لأحدهما ترجيح بالنسبة إلى الأخرى- بأن يكون إحديهما أوثق من الأخر مثلا- أولا.

فعلى الأول يؤخذ بذى المزية و على الثانى يتخير.

هذا كله بالنسبة إلى تعارض الفردين من سنخ واحد فاما إذا كان التعارض بين سنخين من الأمور المتقدمة فالصور المذكورة فى المتن ثلاث.

الصورة الأولى ما إذا تعارض النقل بالخبر، أو البينة مع السماع مشافهة عن المجتهد

حكم الماتن (قدس) بتقديم السماع.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۴

....

و لكن الذى ينبغى ان يقال كما أشرنا فى فردين من سنخ واحد ان الأمارتين اما ان تكونا طريقتين الى زمانين متعددين و احتمل

العدول عن الفتوی للمجتهد و حیث لا تعارض بینهما فی الحقیقة فیتعین العمل بالمتأخرة و حدیث استصحاب عدم العدول لا تعارض الامارة کما تقدم.

و ان کانتا ناظرتین الی زمان واحد أو زمانین و لکن لم یحتمل العدول عن فتواه السابقة فیقع التعارض بینهما فتارة لا یحتمل السهو و الخطاء فیما سمعه من المجتهد شفاها، و اخری یحتمل فیه ذلک فعلی الأول یکون ما سمعه قطعی فلا یکاد تقاومه النقل بالخبر أو البینة فلا بد من التصرف فیه و حمله علی السهو و الاشتباه أو الکذب ان أمکن تطرقه فیه.

و علی الثانی یؤخذ بما هو الأقوی و الأوثق منهما ان کان و الا فیتخیر بالعمل بأیهما شاء.

الصورة الثانیة ما إذا تعارض ما فی الرسالة مع السماع شفاها

حکم الماتن (قدس) بتقدیم السماع مشافهة علی ما فی الرسالة.

و لکن الذی ینبغی ان یقال- کما أشرنا فی الصورة المتقدمة- أنهما إما ناظران الی زمانین متعددین احتمل عدول الفتوی فیهما أو ناظران الی زمان واحد، و مثله زمانین لم یحتمل العدول فیهما.

فعلی الأول یتعین العمل بالمتأخر، و الوجه واضح مما تقدم و علی الثانی فالرسالة تارة تکون بخط المجتهد أو بخط غیره و لکن کان باشراف المجتهد بحیث راجعها و نظر فیها، و اخری تکون بخط غیره و کان هناک ثقة أو ثقات جمعوا فتاوی المجتهد کما یتفق کثیرا بالنسبة إلی مجتهد صار زعیما، تکثر المراجعة الیه و لم یمکنه تألیف الرسالة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۹۵

....

فعلی الأول یمکن القول بتقدیم الکتابة علی السماع إذا کانت مأمونة من الغلط علی نحو تکون حجة لو لا المعارض.

و السر فی ذلک هو اضبطیة الکتابة من المشافهة لعنایة زائدة بالکتابة دون المشافهة، و الإنسان غالبا یهتم و یحتفظ بخصوصیات المطالب و دقائقها عند الکتابة بما لا- یحتفظ بها فی مکالماته شفاها، و لذا یکون الاشتباهات فی المکالمات أکثر منهما فی المکاتبات، و لعل هذا هو السر فی بناء العقلاء علی تقدیم الکتابة علیها.

و لا یخفی ان دعوی کون الکتابة کذلک غالبا و ان کان غیر بعید الا ان إثبات ذلک دائما و فی جمیع الموارد کما تری.

فما افاده بعض الأساطین دام ظله من تقدیم الکتابة مطلقا علی السماع شفاها «۱» فی قبال الماتن (قدس) حیث قدم السماع علی الکتابة مطلقا لا یمکن المساعدة علیهما فی جمیع الموارد فالملاک کل الملاک الاوثقیة، أو الأظهریة و هی مما یختلف بحسب الموارد.

و اما علی الثانی- أی إذا کانت الرسالة بخط غیره- فتکون الکتابة وزان النقل بعینه بل هو هو فیجری فیه جمیع ما ذکرناه فی الصورة الاولی من تعارض النقل بالخبر أو البینة مع السماع مشافهة حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة.

الصورة الثالثة ما إذا تعارض النقل مع ما فی الرسالة

حکم الماتن (قدس) بتقدیم ما فی الرسالة المأمونة من الغلط علی النقل و وافقه علی هذا بعض الأساطین دام ظله بل قال حیث قدمنا الکتابة علی السماع مشافهة یکون تقدیم الکتابة علی النقل اولی «۲».

و لکن ینبغی ان یقال کما أشرنا فی الصورتین ان النقل و الکتابة اما ان یکونا ناظرین الی زمانین متعددین احتمل العدول للفتوی منهما، أو ناظرین الی

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۴۰۰ الدروس ج ۱/ ۲۴۱

(۲) التنقيح ج ۱/ ۴۰۰ الدروس ج ۱/ ۲۴۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۶

....

زمان واحد و مثله زمانين لم يحتمل العدول فيها.

فان كانا ناظرين الى زمانين يتعين العمل بالمتأخر و اما على الثانى فالكتابة و ان كانت فى الأغلب أوثق و أضبط الا انه ليس كذلك دائما فربما تكون الكتابة أضبط و ربما يكون النقل كذلك، و ربما يتساويان.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۷

[مسئلة ۶۰- إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضرا]

مسئلة ۶۰- إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضرا (۱) فإن أمكن تأخير الواقعة الى السؤال يجب ذلك (۲) و الا فإن أمكن الاحتياط تعين (۳) و ان لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد أخر الأعلم فالأعلم و ان لم يكن هناك مجتهد أخر و لا رسالته يجوز العمل بقول المشهور (۴) بين

(۱) و لا رسالته موجودة.

(۲) لا يتعين عليه ذلك بل يتخير بينه و بين الاحتياط ان أمكن.

(۳) فيما إذا علم إجمالا- مخالفة الأعلم مع المجتهد الأخر فى موارد يحتمل كون المقام منهما و الا- لا- يتعين عليه الاحتياط فى المفروض- اعنى ما لا- يمكن تأخير الواقعة- بل يتخير بينه و بين الرجوع الى غير الأعلم و لا يلزم مراعاة الأعلم فالأعلم، و الوجه فى ذلك ما أشرنا إليه من عدم لزوم تقليد الأعلم فى مثل المفروض.

(۴) ان كان الظن الحاصل منه أقوى من غيره كما هو كذلك غالبا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۸

العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، و إذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة، أو القضاء، و ان لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى أوثق الأموات (۱)، و ان لم يمكن ذلك أيضا يعمل بظنه، و ان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما، و على التقادير جميعها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفا لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء

و الا فيؤخذ بما هو الأقوى و ان كان غير ما هو المشهور.

(۱) و من قوله أقرب الى الواقع من غيره بان رجع مثلا- الى اعلم الأموات و لو بالإضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيص الأعلم من الأموات جميعا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۹

....

أقول: صرح الماتن (قدس) فی أوائل مسائل التقلید و أشرنا هناک ان الاحتیاط فی عرض الاجتهاد و التقلید لا فی طولهما و ان المتمکن من التقلید أو الاجتهاد، یصح له الاحتیاط فعلی هذا لا یستقیم ما افتی به هنا من انه إذا عرضت مسئلة لا یعلم حکمها و لم یکن الأعلم حاضرا یتعین علیه تأخیر الواقعة للسؤال بل یتخیر بینه و بین الاحتیاط الا إذا تعذر الاحتیاط فیتعین التأخیر و لعل مراده (قدس) التعذر و اللّه العالم.

ثم انه لا- یمکن المساعدة لقوله (قدس) تعین الاحتیاط ان أمکن فی صورة حضور الأعلم، و ذلک لما عرفت ان المختار فی وجوب تقلید الأعلم انما هو عند العلم بمخالفة فتواه مع غیره فلا- وجه لتعین الاحتیاط فی صورة عدم تمکن تأخیر الواقعة بل تخیر بین الاحتیاط و بین تقلید غیر الأعلم إلا إذا علم مخالفة فتوی غیر الأعلم مع الأعلم حسبما فصلناه فراجع.

و مما ذکرناه یظهر حال قوله (قدس): (یجوز له الرجوع الی مجتهد أخر الأعلم فالأعلم) لما أشرنا إلیه من عدم وجوب تقلید الأعلم عند عدم العلم بالمخالفة بین فتواه و فتوی غیر الأعلم.

نعم إذا لم یتمکن من الاحتیاط فیما یمکن تأخیر الواقعة یتعین الرجوع الی غیر الأعلم مع العلم بالمخالفة.

اما قوله: (و ان لم یکن هناک مجتهد أخر و لا رسالته إلخ) فمدرکه انسداد باب العلم لاندراج مفروض الکلام تحت الکبری الانسداد الصغیر.

و ذلک لان مقدمات الانسداد تارة تجری فی الوقائع العامة و الأحکام الکلیة بالنسبة إلی معظم الأحکام فیسمی بالانسداد الکبیر، و اخری تجری فی واقعة خاصة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۰

....

و بعض الأحکام، أو بعض الموضوعات فتسمی بالانسداد الصغیر، و واضح ان المفروض فی المقام واقعة واحدة.

تقریب الانسداد إجمالا- هو ان المفروض فی المقام هو تنجز التکلیف علی المکلف فلا- بد من الخروج عنه و بابا العلم و العلمی منسدان فی حقه و الرجوع الی البراءة فیه محذور و الاحتیاط غیر متیسر له فینحصر طریق الامتثال للمکلف بالامتثال غیر العلمی و العقل یستقل عند تعذر الامتثال التفصیلی بالاکتفاء بالامتثال غیر العلمی.

و بالجملة یدور الأمر بعد ذلک بین العمل بالظن أو بالشک أو بالوهم و العقل یحکم باختیار الأول دون الأخیرین.

و بعد تمامیة المقدمات ینتج حجیة الظن حکومة أو کشفا علی الاختلاف فی کیفیة تقریب المقدمات.

فحیث ان امتثال الکذائی لیس علی نوال واحد بل یختلف فلا تصل النوبة إلی المرتبة التالیة بعد التمکن من المرتبة السابقة.

و حیث ان ذهاب المشهور الی طرف یوجب کثیر أما قوة الظن بذلک الطرف ذهب الماتن (قدس) بعد عدم التمکن من المراجعة الی غیر الأعلم و عدم إمکان تأخیر الواقعة إلی جواز العمل بقول المشهور بین العلماء.

و لکن لا یخفی ان فی اقوائیة الظن الحاصل من قول المشهور مطلقا تأملا.

ثم انه ان لم یکن هناک من یقدر علی تعیین قول المشهور قال الماتن (قدس) یرجع الی أوثق الأموات مثلا- یرجع الی الأعلم من الأموات من غیره و لو بالإضافة إلی المحصورین لتعذر تشخیص اعلم الأموات جمیعا.

و إذا تعذر علیه ذلک یعمل بظنه، و مع عدم الظن له بأحد الطرفین فیعمل بأحد طرفی الاحتمال لأنه المیسور فی حقه، و لا یسقط المیسور بالتعذر عن غیر المیسور ثم انه علی جمیع التقادیر- من العمل بفتوی غیر الأعلم، أو قول أوثق الأموات أو ظن نفسه، أو العمل بأحد الطرفین- إذا تبین بعد ذلک مخالفته لفتوی مجتهده فعلیه الإعادة أو القضاء کما لا یخفی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۱

[مسئلة ۶۱- إذا قلد مجتهدا ثم مات فقلد غيره ثم مات]

مسئلة ۶۱- إذا قلـد مجتهـدا ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت، أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى؟ الأظهر الثانى (۱) و الأحوط مراعاة الاحتياط

---

(۱) و حيث ان فتوى الحى بوجوب البقاء فى مورد يكون الميت اعلم ففى صورة العلم بالاختلاف من حيث الفتوى، و لو إجمالا يجب البقـاء على تقليـد المجتهـد الأول، ان كـان اعلم من الثانى، و يجب البقاء على الثانى ان كان بالعكس. و فى صورة فتوى الحى بجواز البقاء يتخير بين البقاء على الأول أو الثانى، أو العدول منهما الى الثالث.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۲

....

أقول: يوجه مـا ذهب اليه المـاتن (قـدس) فى مفروض المسئلة بان تقليـد المجتهـد الأول قـد انقطع بتقليـد المجتهـد الثانى المفروض صحته، فالرجوع إلى الأول بعـد تقليد الثانى ليس من البقاء على تقليد الميت الذى جوزناه بل هو من التقليد الابتدائى الذى منعناه فاذا كانت فتوى المجتهـد الثالث وجوب البقاء تعين البقاء على تقليـد الثانى، و إذا كان رأيه جواز البقاء تخير بين البقاء عليه و العـدول الى الثالث هذا.

و قـد يناقش بان هذا مبنى على عدم اعتبار فتوى المجتهد الأحق بالنسبـة إلى الوقائع السابقة بدعوى ان التقليد الواقع فى زمان- كتقليد المجتهـد الثـانى فى المفروض- لا ينتقض بتقليـد مجتهـد أخر فى زمان لاحق لعـدم حجيـة رأى المجتهـد الأحق بالإضافـة إلى الوقائع السابقة المطابقة لرأى المجتهد فى ذلك الزمان.

و لكن التحقيـق كمـا أشـرنا فى مسـئلة ۵۳ يقتضـى الانتقـاض بنـاء على مسـلك الإماميـة من القـول بالطريقيـة، و التخطئـة فى الطرق و الأمارات فإن القاعـدة تقتضـى عـدم الاجزاء و فتوى المجتهـد الثالث و ان كانت متأخرة من حيث الحجية و لكن نطاقها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من الابتداء.

و بالجملـة بعـد قيـام فتوى الحى و ان كـان لا- يسـتكشف به عـدم حجيـة فتوى المجتهـد السابق الميت فى ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مـدلولها فى الشـريعة المقدسـة من حيث الابتداء كما هو كذلك بالنسـبة إلى الانتهاء اتفاقا لعدم اختصاصـها بعصـر دون عصـر ففتوى المجتهد اللاحق معتبرة بالنسبة إلى الوقائع السابقة كما يكون

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۳

....

كذلك بالنسبة إلى الوقائع الاحقة اتفاقا فالعمل المأتى به على طبق الحجة السابقة باطل.

فعلى هـذا الحق كمـا ذهب إليه جماعـة من الأسـاطين التفصـيل بين ما إذا كان مـذهب الثالث وجوب البقاء أو جوازه فان كان مـذهبه وجوب البقاء فالأظهر البقاء على التقليد الأول و اما ان كان مذهبه جواز البقاء فالبقاء على الثانى.

و الوجه فى ذلك كما أفيـد هو انه فى صورة كون فتوى الثالث وجوب البقاء كان رجوعه الى الثانى بنظره فى غير محله و تقليـده إياه غير صـحيح فيتعين عليه البقـاء على الأول بخلاف ما إذا كانت فتواه جواز البقاء فإنه يكون رجوعه الى الثانى بنظره فى محله و تقليـده إيـاه من التقليـد الصـحيح فـإذا أراد البقـاء على تقليـد الميت يتعين البقاء على تقليـد الثانى دون الأول لانقطاع تقليـده برجوعه عنه الى

الثانی بتقلید صحیح فلا یکون رجوعه الی تقلید الأول من البقاء علی تقلیده بل هو تقلید ابتدائی من المیت «۱».

و بالجملة فتوی المجتهد الثالث بوجوب البقاء علی تقلید المیت یتصور فی مورد یکون المیت اعلم فعلی ما ذکرنا من ان تقلید الأعلم انما هو فیما إذا علم مخالفة فتواه لغیر الأعلم فإذا کان المجتهد الأول أعلم من الثانی و الثالث فیجب البقاء علی تقلید الأول عند العلم بالمخالفة من حیث الفتوی و کذا إذا کان الأول اعلم بالنسبة الی الثانی فمع العلم بالمخالفة یجب البقاء.

و اما إذا کان الثانی اعلم من الأول ففی صورة العلم بالمخالفة من حیث الفتوی یجب علیه العدول من المجتهد الأول الی الثانی.

و اما إذا کان الحی أعلم من المجتهد الأول و الثانی فمع العلم بالمخالفة من حیث الفتوی یجب العدول منهما الیه.

---

(۱) نهج الهدی/ ۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۴

....

و إذا لم یعلم بالمخالفة من حیث الفتوی یجوز له البقاء علی المجتهد الثانی کما یجوز له العدول الی الثالث کما یجوز له العدول من الأول بالنسبة الی الثانی، و الثالث.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۵

[مسألة ۶۲- یکفی فی تحقق التقلید أخذ الرسالة]

مسألة ۶۲- یکفی فی تحقق التقلید أخذ الرسالة (۱) و الالتزام بالعمل بما فیها و ان لم یعلم ما فیها، و لم یعمل، فلو مات مجتهده یجوز له البقاء و ان کان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل، و لو کان بعد العلم عدم البقاء و العدول إلی الحی

---

(۱) تقدم ما هو الحق فی معنی التقلید و ما فرعه علیه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۶

....

أقول: الوجه فیما ذهب الیه الماتن (قدس) هو ان التقلید عنده عبارة عن الالتزام بالعمل بقول الغیر فإذا أخذ الرسالة و التزم بالعمل بما فیها کفی فی تحقق التقلید و ان لم یعلم بما فیها فضلا عن العمل به.

و قد تقدم ما هو الحق عندنا فی معنی التقلید فی المسئلة الثامنة، و قلنا ان التقلید عبارة عن العمل المستند إلی رأی الغیر، أو الاستناد الی فتوی الغیر فی العمل فأخذ الرسالة. أو الالتزام، أو کلیهما غیر مرتبط بحقیقة التقلید نعم ربما یکون أمثال هذه الأمور من مقدمات تحقق التقلید فعلی المختار لا یصح البقاء علی تقلید المیت بمجرد أخذ الرسالة و الالتزام بالعمل بما فیها.

و قد تقدم ان بعض الأساطین دام ظله مع ذهابه الی ان التقلید عبارة عن العمل المستند الی قول الغیر و مع ذلک یری جواز البقاء أو وجوبه إذا تعلم فتاوی المیت و کان ذاکرا و مستحضرا لها و ان لم یعمل بها أصلا، و أشرنا إلی وجه ما ذهب الیه و الی ما فیه فلاحظ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۷

[مسألة ۶۳- فی احتیاطات الأعلم إذا لم تکن له فتوی]

مسئلة ۶۳- فی احتیاطات الأعلم إذا لم تکن له فتوی یتخیر المقلد (۱) بین العمل بها، و بین الرجوع الی غیره الأعلم فالأعلم (۲)

---

(۱) فیما إذا کانت احتیاطات الأعلم من جهة عدم المراجعة إلی مستند الحکم و نحوه بحیث لا یخطئ فتوی غیر الأعلم، و اما إذا کانت من جهة الخدشة و الاشکال فی مستند الحکم بحیث یخطئ فتوی غیره، أو کان للأعلم فتوی بالاحتیاط کما فی موارد تعارض الأدلة و العلم الإجمالی فلا وجه للرجوع الی غیر الأعلم.

(۲) إذا علم مخالفة فتوی من هو دون الأعلم مع غیره و الا فلا یجب مراعاة الأعلم فالأعلم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۸

....

أقول: غایة ما یوجه للتخییر فی الفرض هی اما بالنسبة إلی جواز العمل بالاحتیاط فلما أسلفناه فی أوائل الکتاب من جواز الامتثال الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی و قد عرفت عدم الإشکال فی ذلک فی غیر العبادات و اما فی العبادات و ان کان مختلفا فیها الا ان التحقیق کما أوضحناه جواز ذلک، و ان کان العمل بالاحتیاط مستلزما لتکرار جملة العمل فلاحظ.

و اما جواز العمل و الرجوع الی غیر الأعلم فلانة عالم بالحکم فی الفرض لعدم کون الأعلم حسب الفرض عالما بالحکم و الا لما احتاط فیه فله المراجعة الی من یکون عالما بالحکم و هو فی الفرض غیر الأعلم.

فتحصل ان المکلف فی الفرض مخیر بین الاحتیاط و تقلید غیر الأعلم فلو لم نجوز الاحتیاط عند التمکن من الامتثال التفصیلی فیتعین علیه الرجوع الی غیر الأعلم، کما انه ان لم نجوز الرجوع الی غیر الأعلم یتعین علیه العمل بالاحتیاط هذا.

و لکن فی المقام کلاما أشرنا إلیه فی المسئلة الرابعة عشر و حاصله ان احتیاطات الأعلم علی أقسام.

فقسم منها یکون احتیاطه لأجل عدم مراجعته بمدارک المسئلة کما هو حقه لاحتیاج المسئلة الی فحص زائد لم یمکنه ذلک عجالة فیکون احتیاطه فی المسئلة بلحاظ کون الشبهة قبل الفحص و هی مورد الاحتیاط.

و قسم أخر بلحاظ الخدشة و الاشکال بمدرک المسئلة و عدم تمامیة ما یحتج به غیر الأعلم لفتواه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۹

....

و قسم ثالث یفتی بالاحتیاط کما فی موارد العلم الإجمالی و تعارض الأدلة فالأعلم فی الفرض و ان کان غیر عالم بالحکم الواقعی الا انه عالم بالحکم الظاهری فیفتی بالاحتیاط و ذلک کما إذا سافر إلی أربعة فراسخ غیر قاصد للرجوع من یومه مثلا أو خرج الی ما دون المسافة من محل إقامته الی غیر ذلک من موارد تعارض الأدلة مع وجود العلم الإجمالی بوجوب القصر، أو التمام.

فان کان احتیاط الأعلم من القسم الأول فحیث انه لم یکن له رأی و لا هو عالم بالحکم فیجوز له المراجعة الی غیر الأعلم، و هو عالم بالحکم عارف بالمسئلة حسب الفرض فتشمله أدلة حجیة الفتوی، کما یجوز له العمل بالاحتیاط فهو مخیر بینهما.

و علی تقدیر الرجوع هل لا بد من مراعاة الأعلم فالأعلم أم لا وجهان.

فبناء علی المختار من ان لزوم تقلید الأعلم انما هو فیما إذا علم تفصیلا أو إجمالا بمخالفة فتوی الأعلم مع غیره، فان علم کذلک یلزم مراعاة الأعلم فالأعلم بالنسبة الی غیر الأعلم و الا یجوز تقلید غیر الأعلم من دون ملاحظة الأعلم فالأعلم و اما ان کان احتیاطه من القسم الثانی فلا وجه للرجوع الی غیر الأعلم لان مدرک فتوی غیر الأعلم حسب الفرض مخدوش فی نظر الأعلم و الأعلم یری فساد فتواه المستندة الی ما لا یصلح للاحتجاج به.

و بالجملة الأعلم حسب الفرض يرى عدم استقامة فتوى غير الأعلم و يخطئه فيما افتى به فلا يسوغ معه للرجوع الى غيره فيتعين على العامى عند ذاك الاحتياط.

و نحوه بل و اولى منه فى عدم جواز الرجوع ما إذا كان الأعلم يفتى بالاحتياط فإنه و ان لم يكن للأعلم فتوى بالحكم الواقعى الا انه عالم بالحكم الظاهرى و لذا يفتى بالاحتياط فليس للعامى فى الفرض أيضا المراجعة الى غير الأعلم فتدبر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۱۱

[مسئلة ۶۴- الاحتياط المذكور فى الرسالة]

مسئلة ۶۴- الاحتياط المذكور فى الرسالة اما استحبابى- و هو ما إذا كان مسبوقا، أو ملحوقا بالفتوى- و اما وجوبى- و هو ما لم يكن معه فتوى- و يسمى بالاحتياط المطلق، و فيه يتخير المقلد (۱) بين العمل به و الرجوع الى مجتهد أخر، و اما القسم الأول فلا يجب العمل به و لا يجوز الرجوع الى الغير (۲) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى و بين العمل به

(۱) فى إطلاقه إشكال بل منع يعلم مما علقناه على المسئلة المتقدمة

(۲) فيما لم تكن فتوى غير الأعلم موافقة للاحتياط، و الا فإن كانت فتواه موافقة للاحتياط أو كانت فتواه أوفق بالاحتياط من فتوى الأخر فالجواز لا يخلو عن بعد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۱۲

....

أقول: و لا يخفى ان إطلاق عنوان المسئلة حيث لم يفرض اعلمية أحدهما و ان كان يعم صورة تساوى المجتهدين من حيث العلم و الفضيلة و لذا وقع الاشكال من العلامة المامقانى (قدس) بأن الأقوى جواز الرجوع الى الغير ما لم يعمل بفتوى الأول مع تساويهما فى العلم و التقوى اه الا ان الظاهر ان الماتن (قدس) لم يكن بصدد بيان ذلك حتى يؤخذ بإطلاق كلامه بل بصدد انه على تقدير لزوم تقليد الأعلم- كما صرح به مرارا و بيّنه فى المسئلة السابقة- اما يكون للأعلم فتوى فى المسئلة أولا فهو بصدد بيان قسمى الاحتياط الوجوبى و الاستحبابى فى رأى الأعلم من حيث المراجعة إلى الغير و عدمه فتدبر.

إذا تمهد لك ما ذكرنا فنقول: اما حديث التخيير فى الاحتياط المطلق بين العمل بالاحتياط و الرجوع الى المجتهد الأخر فقد أشرنا إليه فى المسئلة السابقة، و قد أشرنا الى عدم تمامية التخيير مطلقا فلاحظ.

و اما عدم جواز الرجوع الى الغير فى الاحتياط الاستحبابى فلأنه فى الفرض يكون للأعلم فتوى فى المسئلة و ان كانت فتواه مخالفة للاحتياط و لا يصح مع ذلك الاستناد الى قول غير الأعلم و ان كانت فتواه موافقة للاحتياط.

و بالجملة كما أفيد الرجوع الى غير الأعلم فى المفروض و تطبيق العمل على رأيه فى مقام الامتثال بعنوان الوجوب أو تركه بعنوان الحرمة مع قيام الحجة على عدم وجوبه أو عدم حرمته يكون نحو تشريع.

هذا ما يتعلق بتوجيه ما فى المتن.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۱۳

....

و لكن علق عليه ثلة من الأعلام و خصوا عدم جواز الرجوع الى الغير بما إذا كانت فتواه مخالفة للاحتياط و اما إذا وافقت فتواه

للاحتیاط فیجوز المراجعة إلیه هذا.

و لا یخفی ان ما فی المتن یتم علی مبنی الماتن (قدس) و من یری لزوم تقلید الأعلم مطلقا.

و لکن تقدم منا ان لزوم تقلید الأعلم انما هو إذا کانت فتواه موافقة للاحتیاط عند الاختلاف بینه و بین غیر الأعلم فعلی هذا نقول فی مفروض المتن ان کانت فتوی غیر الأعلم موافقة للاحتیاط فیجوز الرجوع الی غیر الأعلم و لا یصدق التشریع المحرم لأن العامی فی الفرض مخیر فی المراجعة الی ای من الأعلم و غیره.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۵

[مسئلة ۶۵- فی صورة تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید أیهما شاء]

مسئلة ۶۵- فی صورة تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید أیهما شاء کما یجوز له التبعیض حتی فی أحکام العمل الواحد (۱) حتی انه لو کان مثلا فتوی أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، و استحباب التثلیث فی التسبیحات الأربع، و فتوی الأخر بالعکس یجوز ان یقلد الأول فی استحباب التثلیث، و الثانی فی استحباب الجلسة

---

(۱) الأحوط ترک التبعیض فی مثل مفروض المتن، بل لا یخلو ترک التبعیض عن قوة فی الموارد التی یحصل له العلم التفصیلی بالبطلان کما إذا کان أمران متلازمان وجودا و عدما کالصوم و إتمام الصلاة، و القصر و الإفطار فلا یجوز تقلید أحدهما فی الصوم أو القصر، و الأخر فی إتمام الصلاة أو الإفطار.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۶

....

أقول: تعرض (قدس) لمسئلة التخییر فی تقلید ای المجتهدین المتساویین و مسئلة جواز التبعیض فی تقلیدهما فی المسئلة الثالثة و الثلاثین.

و السر فی إعادتهما هنا للتنبیه علی جواز التبعیض حتی فی عمل واحد.

اما حدیث التخییر فی تقلید ای المجتهدین المتساویین فقد تقدم وجهه فی المسئلة و قلنا هناک انه فی صورة تساوی المجتهدین من حیث الفضیلة إذا توافقا فی الفتوی یجوز تقلید أیهما شاء- اعنی الاستناد إلی أیهما شاء- کما یصح الاستناد إلیهما و اما إذا اختلفا من حیث الفتوی فتکون فتواهما بمنزلة الخبرین المتعارضین و مقتضی القاعدة و ان کان هو التساقط الا انه ببرکة الاخبار العلاجیة نقول بالتخییر ان لم تکن لأحدهما مزیة بل الفتوایان فی الحقیقة خبران لان کلا منهما یخبر عن الواقع بنظره فتجری فیهما ما یجری فی الخبرین المتعارضین.

و لکن بعض الأساطین دام ظله ناقش فی دلالة الأخبار العلاجیة علی التخییر بین الخبرین المتعارضین أولا ثم علی تقدیر دلالتها علی التخییر بین الخبرین المتعارضین لأنعم الفتویین المتعارضین و لذا علق علی المتن بلزوم الأخذ بما هو الأحوط.

و لکن تقدم الکلام مفصلا فی مقاله و أشرنا الی ما هو الحق و ان القاعدة الأولیة و ان کانت التساقط الا ان النص و الإجماع متطابقان علی التخییر بین الأمارتین المتعارضتین فلاحظ.

ثم انه علی التخییر هل یجوز التبعیض فی التقلید مطلقا و لو فی عمل واحد أو یخص بما إذا لم تکن فی عمل واحد وجهان.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۷

....

یظهر من بعض الشراح و المعلقین: عدم جواز التبعیض فی عمل واحد و حاصل ما یوجه لهم.

هو ان الصلاة الفائدة لجلسة الاستراحة مثلا المقتصر فیها علی تسبیحة واحدة باطلة فی نظر کل من المجتهدین فالاقتصار علیها فی مقام الامتثال مخالفة لهما معا.

و بالجملة التبعیض فی عمل واحد یؤدی الی بطلان العمل بنظر کلیهما، فالصلاة فی مفروض المتن تکون باطلة عند کل منهما بلحاظ فقدها الجزء الذی یعتبره أحدهما و لا یعتبره الأخر لأن المفروض أنها فاقدة للجزئین معا فالقائل بعدم وجوب جلسة الاستراحة یری بطلانها من جهة فقدها جلسة الاستراحة کما ان القائل بعدم وجوب الزائد علی التسبیحة الواحدة یری بطلانها من فقدها جلسة الاستراحة فهی باطلة فی نظر کلیهما و ان اختلفا فی وجه البطلان اه.

و لکنه یندفع الاشکال کما أفید بأنه بعد البناء علی جواز التبعیض فی التقلید یمکن تصحیح العمل الواحد حیث انه لم یستند الی قول کل منهما مستقلا بل استند الی مجموع القولین و ضم أحدهما إلی الأخر فیصح، لان کلا من المجتهدین یری صحة العمل من ناحیة ترک ما یراه الأخر معتبرا فإن القائل باستحباب التثلیث یری صحة الصلاة عند الاکتفاء بواحدة، و ان کان الأخر یری بطلانها من هذه الجهة و و هکذا العکس فاذا قلد من یقول بالصحة کفی فی مقام الامتثال و ان کان الأخر یقول بالبطلان لعدم حجیة قوله ما لم یختره فی مقام التقلید التخییری.

و بالجملة ان المکلف یستند فی صحة العمل و عدم وجوب الإعادة إلی مجموع القولین و ضم أحدهما إلی الأخر لا الی کل منهما مستقلا.

نعم ان حصل العلم التفصیلی بالبطلان من ناحیة التبعیض فلا یجوز و ذلک فیما إذا کان هناک أمران متلازمان وجودا أو عدما کالصوم و إتمام الصلاة، و القصر

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۸

....

و الإفطار لأن المستفاد من الأدلة الملازمة الواقعیة بین وجوب التمام و وجوب الصوم و لزوم القصر و الإفطار إلا فی بعض الموارد فلا یجوز تقلید أحد المجتهدین فی إتمام الصلاة، و تقلید الأخر فی الإفطار فی موارد الخلاف فی وجوب القصر و التمام «۱».

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۴۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۹

[مسئلة ۶۶- لا یخفی ان تشخیص موارد الاحتیاط عسر علی العامی]

اشارة

مسئلة ۶۶- لا یخفی ان تشخیص موارد الاحتیاط عسر علی العامی (۱) إذ لا بد فیه من الاطلاع التام و مع ذلک قد یتعارض الاحتیاطان فلا بد من الترجیح، و قد لا یلتفت الی إشکال المسئلة حتی یحتاط و قد یکون الاحتیاط فی ترک الاحتیاط- مثلا- الأحوط ترک الوضوء بالماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر، لکن إذا فرض انحصار الماء فیه الأحوط التوضؤ به بل یجب ذلک بناء علی کون احتیاط الترک استحبابیا و الأحوط الجمع بین التوضؤ به و التیمم، و أیضا الأحوط التثلیث فی التسبیحات الأربع لکن إذا کان فی ضیق

الوقت، و یلزم من التثلیث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترک هذا الاحتیاط، أو یلزم ترکه، و کذا التیمم بالجص خلاف الاحتیاط لکن إذا لم یکن معه الا هذا فالأحوط التیمم به، و إذا کان عنده الطین مثلا فالأحوط الجمع و هکذا.

---

(۱) بل لغالب طلبة أهل العلم، و ربما یکون ذلک من العامی غیر ممکن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۰

....

أقول: تقدم الکلام فیما یرتبط بهذه المسئلة فی ذیل المسئلة الثانیة عند قوله (قدس) یجب ان یکون عارفا بکیفیة الاحتیاط أو التقلید فلاحظ.

تشخیص موارد الاحتیاط متعسر بل ربما یکون متعذرا

و مقتضی تعلیله (قدس) عسریة الاحتیاط بلابدیه الاطلاع التام هو عدم تمکن العامی من الاحتیاط فی غالب الموارد، افرض انه إذا لم یکن للمکلف ماء الا بمقدار یصرفه فی غسله الواجب، و یکون هناک عطشان، و یکون له فرس یحتاج إلیها فی سفره محتاجة إلی الماء، و هناک میت له، محتاج الی الغسل، و فی نفس الوقت جنب، و محدث بالأصغر محتاجین الی الماء إذا کانا متعلقین به الی غیر ذلک من الفروض، فأین للعوام؟! و انی له من إحراز الأهمیة و الجزم بترجیح أحدهما بالنسبة إلی الأخر، و لو فرض له ترجیح بعض هذه الأمور علی الأخر فانی له من الترجیح فی جمیع الفروض؟! و لک ان تتفطن مما ذکرنا و تری عدم تمکن ذلک من غالب طلبة أهل العلم إلا الأوحدی منهم.

و لو تنزلنا عما ذکرنا فلا أقل تشخیص موارد الاحتیاط علی طلبة العلم عسر فلا وجه لاختصاصه کما فی المتن بالعامی هذا.

و کیف کان کما فی المتن فقد یتعارض الاحتیاطان فلا بد من الترجیح و هو موقوف علی إحراز مرتبة أهمیة کل واحد منها و تمییز الأهم عن المهم، و الاطلاع بباب التزاحم من الأهمیة تارة و کونه ما لا بد له بالنسبة إلی ماله البدل اخری، و کونه حق اللّه تعالی، أو حق الناس ثالثة، و ان القدرة المعتبرة فیه عقلیة، أو شرعیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۱

....

رابعة الی غیر ذلک من مرجحات باب التزاحم.

و انی لغیر الأوحدی من طلبة العلم فضلا عن العوام معرفة ذلک؟

و قد لا یلتفت الشخص إلی إشکال المسئلة حتی یحتاط مع ان الالتفات و التوجه من محققات الاحتیاط.

و قد یکون الاحتیاط فی ترک الاحتیاط کالتوضأ بالماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر حیث وقع الاختلاف فی رافعیته للحدث علی أقوال فعند ذلک و ان کان الأحوط ترک التوضأ به لکن إذا فرض انحصار الماء فیه یکون الأحوط التوضأ به، بل یجب ذلک فی الفرض إذا کان احتیاط الترک استحبابیا و ذلک واضح و الأحوط منه الجمع بین التوضؤ به و التیمم.

و أیضا الأحوط التثلیث فی التسبیحات الأربع لوجود القول بوجوبها لکن إذا کان فی ضیق الوقت و یلزم وقوع بعض الصلاة خارج الوقت لو أتی بها ثلاثا، أو کان له حاجة مهمة لا یمکنه ترکها، أو کان له سلس البول یخاف صدوره فی الأثناء لو جاء بالثلاثة الی غیر ذلک فالأحوط ترک هذا الاحتیاط، بل یلزم ترکه إذا علی منه ذلک و کذا التیمم بالجص فان الأحوط و ان کان ترک التیمم به

لاحتمال كونه معدنا خارجا عن عنوان الأرضية أو الترابية لكن إذا لم يكن معه الا هذا فالأحوط التيمم به و ان كان عنده الطين مثلا فالأحوط الجمع بينهما و هكذا سائر موارد تعارض الاحتياط فإنها كثيرة فى أبواب الفقه لا يمكن للعوام بل بعض طلبة العلم تحصيله فضلا عن كونه عسرا عليهم كما لا يخفى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۲۳

[مسألة ۶۷- محل التقليد و مورده هو الأحكام الفرعية]

اشارة

مسألة ۶۷- محل التقليد و مورده هو الأحكام الفرعية العملية (۱) فلا يجرى فى أصول الدين (۲) و فى مسائل أصول الفقه (۳)، و لا فى مبادى الاستنباط (۴) من النحو، و الصرف

---

(۱) لا اختصاص بذلك، بل يصح فى كل ما يحوج المكلف الى دق باب الشرع لتعيين ما هو وظيفته و استعلام حكمه.

(۲) و لكن ان حصل له الجزم بالتقليد يكفى له ذلك و ان كان الأحوط الأولى تحصيل البرهان على ذلك.

(۳) إذا لم ينفعه ذلك فى مقام العمل كما هو الغالب فى المقلدين و اما المقلد البالغ مرتبة قريبة من الاجتهاد مثلا فيصح منه التقليد فى مسئلة أصولية حيث ينقح له المجتهد مجرى المسئلة كما هو الشأن فى القواعد الفقهية التى يكون تنقيح مجراها بعهدة المجتهد فيعمل بمقتضاها، و ذلك كما فى مثل موارد تعارض الخبرين المتساويين فيقلد المجتهد فى جواز الأخذ بأخذ الخبرين المتعارضين فيأخذ أحدهما الظاهر أو النص فى مفاده فيعمل بمقتضاه.

(۴) قد أشرنا ان إطلاق منع التقليد فيها لا تخلو عن نظر، و قد يكون المقلد اعرف بكلياتها و قواعدها من المجتهد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۲۴

و نحوهما و لا فى الموضوعات المستنبطة العرفية، أو اللغوية (۱) و لا فى الموضوعات الصرفة، فلو شك المقلد فى مائع انه خمر أو خل- مثلا- و قال المجتهد انه خمر لا يجوز له تقليده نعم من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله كما فى اخبار العامى العادل، و هكذا، و اما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة و الصوم و نحوهما فيجرى التقليد فيها كالأحكام العلمية.

---

(۱) الموضوع المستنبط عرفا، أو لغة إذا لم يكن مفهومه بحدوده واضحا مبينا و ان لم يكن بنفسه موردا للتقليد، و لكنه باستتباعه للحكم الشرعى يكون موردا له فالأظهر عدم الفرق فى جواز التقليد فى الموضوع المستنبط بين كونه شرعيا أو عرفيا، أو لغويا و يكون التقليد فيها بلحاظ استتباع الحكم الشرعى مساوق للتقليد فى الحكم الشرعى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۲۵

....

أ قول: صرح (قدس) بان محل التقليد و مورده انما هو الأحكام الفرعية، و الموضوعات المستنبطة الشرعية فنفى التقليد فى أصول الدين، و فى مسائل أصول الفقه، و مبادى الاستنباط و الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية و الموضوعات الصرفة.

تقدم الكلام مفصلا فى جواز التقليد فى الأحكام الفرعية العملية عند بيان مشروعية التقليد قبال الأخباريين فلاحظ، و سيظهر لك حال الموضوعات المستنبطة و المهم فى هذه المسئلة ملاحظة الموارد التى صرح الماتن (قدس) بعدم جواز التقليد فيها و بيان ما هو

المختار فیها.

التقلید فی أصول الدین

اختلفوا فی جریان التقلید فی أصول الدین و عدمه علی أقوال.

قال شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) ان الأقوال المستفاد من تتبع کلمات العلماء فی أصول الدین من حیث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة من خصوص النظر، و کفایة الظن مطلقا أو فی الجملة ستة.

الأقوال فی معرفة أصول الدین

الأول: اعتبار العلم فیها من النظر و الاستدلال، و هو المعروف بینهم، و ادعی علیه العلامة فی الباب الحادی عشر إجماع العلماء کافة، و ربما یحکی ذلک عن العضدی، و لکن الموجود منه فی مسئلة عدم جواز التقلید فی العقلیات، من أصول الدین، دعوی إجماع الأمة علی وجوب معرفة اللّه تعالی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۶

....

الثانی: اعتبار العلم و لو من التقلید، و هو المصرح به فی کلام بعض، و المحکی عن آخرین.

الثالث: کفایة الظن مطلقا و هو المحکی عن جماعة منهم المحقق الطوسی و المحقق الأردبیلی، و صاحب المدارک، و ظاهر شیخنا البهائی، و العلامة المجلسی و المحدث الکاشانی و غیرهم (قدس اللّه أسرارهم).

الرابع: کفایة الظن من النظر و الاستدلال دون التقلید، و عن شیخنا البهائی نسبته الی بعض.

الخامس: کفایة الظن المستفاد من اخبار الآحاد و هو الظاهر مما حکاه العلامة فی النهایة عن الأخباریین من انهم لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه الأعلی اخبار الآحاد، و حکاه الشیخ فی العدة فی مسئلة حجیة اخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحدیث، و الظاهر ان مراده حملة الأحادیث الجامدون علی ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهین العقلیة المعارضة لتلک الظواهر.

السادس: کفایة الجزم بل الظن من التقلید مع کون النظر واجبا مستقلا لکنه معفو عنه کما یظهر من آخر عدة الشیخ و فی مسئلة حجیة اخبار الآحاد اه «۱».

صرح المحقق القمی (قدس) بان هذه المسئلة من المشکلات «۲».

و قد یقال: کیف یدعی إجماع المسلمین علی لزوم النظر و الاجتهاد فیها مع وجود الخلاف الواضح بین الأصحاب، مع ان مورد الإجماع فی کلماتهم غیر منقح بل یکون أعمی و أصم فهل یرون لزوم النظر و الاجتهاد فی جمیع مسائل أصول الدین أو بعضها؟ و هل یرون لزوم ذلک بحیث یکون تارک النظر و الاجتهاد کافرا؟! و کیف یدعی ذلک؟! مع ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، یکتفی بإسلام، و ایمان من یقر بالشهادتین

---

(۱) الأمر الخامس من تنبیهات الانسداد من الفرائد/ ۱۶۰

(۲) قوانین الأصول ج ۲/ ۱۶۴ المطبوع علی خط عبد الرحیم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۷

....

و لم یکلفهم بوجوب النظر و الاجتهاد، و لو کان واجبا لنقل و ذکر فی کتب السیر و الاخبار، و لو فی ضمن روایة ضعیفة لتوفر الدواعی، و الاحتیاجات، و الثانی باطل فالمقدم مثله و لو کان ذلک لازما فعلی الإسلام و المسلمین السلام لاستلزامه- و العیاذ باللّه- خروج غیر الأوحدی من العلماء فضلا عن العوام عن ربقة الإسلام.

مسائل أصول الدین علی قسمین

و کیف کان کما افاده الشیخ (قدس) ان مسائل أصول الدین- و هی التی یطلب فیها أولا بالذات الاعتقاد باطنا و التدین بها ظاهرا- علی قسمین.

أحدها: ما یجب علی المکلف الاعتقاد و التدین به بنحو الواجب المطلق فیجب تحصیلها و یکون تحصیل العلم من المقدمات الواجب المطلق کمعرفة اللّه، و صفاته، و معرفة النبی، و الأئمة صلوات علیهم، و المعاد.

و الثانی: ما یجب الاعتقاد و التدین به إذا اتفق حصول العلم به کبعض تفاصیل معرفة اللّه، و النبی و الأئمة و المعاد.

و لا یخفی ان الفرق بین القسمین و تمییز ما یجب تحصیل العلم به عما لا یجب فی غایة الاشکال.

و قد ذکر العلامة (قدس) فی الباب الحادی عشر انه یجب علی کل مکلف معرفة تفاصیل التوحید، و النبوة، و الإمامة و المعاد، و استدل لذلک بأمور، و ادعی ان الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ربقة الإسلام و الایمان مستحق للعذاب الدائم و لکن لا یخفی ان الأمور التی ذکرها لا تدل علی وجوبها کذلک، و الحکم بخروج الجاهل بها عن النظر و الاستدلال عن ربقة الإسلام فی غایة الإشکال اه «۱».

نعم کما افاده المحقق الخراسانی (قدس): ان العقل یستقل بوجوب معرفة الواجب تعالی، و صفاته أداء لشکر بعض نعمائه، و معرفة أنبیائه فإنهم وسائط نعمة و آلائه، بل و کذا معرفة الامام علی وجه صحیح- یعنی علی کون الإمامة کالنبوة منصبا إلهیا یحتاج الی تعیینه تعالی و نصبه- لا انها من الفروع المتعلقة بأفعال المکلفین

(۱) الأمر الخامس من تنبیهات الانسداد من الفرائد/ ۱۶۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۲، ص: ۴۲۸

....

و هو الوجه الأخر «۱».

و الشیخ (قدس) بعد ان استدل بالآیات و الاخبار علی الزوم المعرفة- علی اشکال فی دلالتها کما أشار إلیه المحقق الخراسانی (ره)- تصدی لبیان المقدار الواجب معرفته و حاصل ما أفاده فی ذلک هو:

المقدار اللازم معرفته من أصول الدین

انه یکتفی فی معرفة الرب التصدیق بکونه موجودا و واجب الوجود لذاته، و التصدیق بصفاته الثبوتیة الراجعة إلی صفتی العلم و القدرة و نفی الصفات الراجعة إلی الحاجة و الحدوث و انه لا یصدر منه القبیح فعلا أو ترکا.

و المراد بمعرفة هذه الأمور رکوزها فی اعتقاد المکلف بحیث إذا سئلته عن شیء مما ذکر أجاب بما هو الحق فیه و ان لم یعرف التعبیر عنه بالعبارات المتعارفة علی السنة الخواص.

و يكتفى فى معرفة النبى صلّى اللّه عليه و آله معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به، و التصديق بنبوته و صدقه، و اما اعتبار عصمته فوجهان و يكتفى فى معرفة الأئمة عليهم السّلام بنسبهم المعروف و التصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق و يجب الانقياد لهم (إليهم) و الأخذ منهم و فى وجوب الاعتقاد بعصمتهم الوجهان و يكفى فى التصديق بما جاء به النبى صلّى اللّه عليه و آله التصديق بما علم مجيئه به متواترا من أحوال المبدء و المعاد.

و يمكن ان يقال ان معرفة ما عدى النبوة و الإمامة و المعاد واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع لعمومات وجوب التفقه، و ان الجهل بمراتب سفراء اللّه جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير فى حقهم، و تفريط فى حبهم و نقص يجب بحكم العقل رفعه بل من أعظم النقائص.

و بالجملة فالقول بأنه يكفى فى الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع

---

(۱) كفاية الأصول ج ۲/ ۱۵۴

....

للكمالات المبرء عن النقائص، و بنبوة محمد صلّى اللّه عليه و آله و بإمامة الأئمة عليهم السّلام، و البراءة من أعدائهم، و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى غير بعيد بالنظر الى الاخبار و حكم العقل و السيرة المستمرة.

و اما التدين بسائر الضروريات ففى اشتراطه، أو كفاية عدم إنكارها، أو عدم اشتراطه أيضا فلا يضر إنكارها الا مع العلم بكونها من الدين وجوه اقويها الأخير ثم الأوسط.

ثم قال (قدس) ما حاصله انه بعد ما عرفت القسمين من أصول الدين و ان منها ما لا يجب الاعتقاد به الأبعد حصول العلم، و منها ما يجب الاعتقاد به مطلقا، و لا يجوز العمل فى القسم الأول بغير العلم.

لا يجوز الاقتصار على الظن بها مع القدرة على العلم

و اما فى القسم الثانى فاجماله فلا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الاقتصار فيها على الظن مع القدرة على تحصيل العلم، و يجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع فى خلاف الحق.

يدل على ذلك الآيات و الاخبار الدالة على وجوب الايمان، و التفقه، و العلم و المعرفة، و التصديق، و الإقرار، و الشهادة، و التدين، و عدم الرخصة فى الجهل و الشك، و ضائعة الظن و هى أكثر من تحصى.

و لا ينبغى الإشكال فى الحكم بعدم الايمان للقادر المتمكن من تحصيل العلم إذا اكتفى بالظن، و ذلك للأخبار المفسرة للايمان بالإقرار، و الشهادة، و التدين، و المعرفة و غير ذلك من العباثر الظاهرة فى العلم، و اما الحكم بكفره مع ظنه بالحق وجهان نعم فى الظان بالباطل فالظاهر كفره.

كفاية الاعتقاد بأصول الدين و لو من جهة التقليد

و كيف كان على تقدير اعتبار الجزم هل يكفى ذلك؟ أو لا بد من النظر و الاستدلال وجهان.

....

ظاهر الأكثر منهم المحقق فی المعارج و العلامهٔ فی الباب الحادی عشر الثانی و عدم كفايهٔ الجزم الحاصل بالتقليد.

و لكن الأقوى كفايـهٔ الجزم الحاصل من التقليـد لعـدم الـدليل على اعتبار الزائـد على المعرفـهٔ و التصـديق و الاعتقاد و تقييـدها بطريق خاص لا دليل عليه.

مع ان الإنصاف ان النظر و الاسـتدلال بالبراهين العقليـهٔ للشـخص المتفطن لوجوب النظر فی الأصول لا يفيـد بنفسه الجزم لكثرهٔ الشـبه الحادثـهٔ فی النفس، و المدونـهٔ فی الكتب حتی انهم ذكروا شبها يصـعب الجواب عنهـا للمحققين الصـارفين لأعمارهم فی فن الكلام فكيف حال المشـتغل به مقـدارا من الزمان لأجل تصـحيح عقائـده لتشـتغل بعـد ذلك بأمور معاشه و معاده خصوصا و الشـيطان يغتنم الفرصـهٔ لإلغـاء الشـبهات و التشـكيكات، و قـد شاهـدنا جماعـهٔ قـد صـرفوا أعمارهـم و لم يحصـلوا منه شـيئا إلا القليل هـذا فی القادر المتمكن من تحصيل العلم.

حکم غیر المتمکن من تحصیل العلم بأصول الدین

و اما غير المتمكن من العلم فالكلام فيه تارهٔ فی تحقق موضوعه فی الخارج و اخرى فی لزوم تحصيل الظن عليه مع الياس من العلم، و ثالثهٔ فی حكمه الوضعی قبل الظن و بعده.

و حاصل ما افاده (قـدس) فی الأول هو انه و ان قيل بعـدم وجود القاصـر فی الخارج الا ان الـذی يقتضـيه الإنصاف بشـهادهٔ الوجـدان قصور بعض المكلفين.

و قـال فی الثانی: الظاهر عـدم وجوب تحصـيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان و التصـديق المأمور به و لا دليل أخر على عـدم جواز التوقف- لجواز اعتقـاد الواقع على مـا هو عليه و ان لم يعلمه بعينه- و ليس المقـام من قبيـل الفروع من وجوب العمـل بـالظن مع تعذر العلم لأن المقصود فيها العمل فلا معنى للتوقف فيه و لا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن.

و المقصود فيمـا نحن فيه الاعتقـاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب الظن الـذی لا يعنی من الحق شـيئا فينـدرج فی عموم قولهم إذا جائكم ما لا تعلمون فها- ای اسكت.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۱

....

نعم لو رجع الجاهـل بحكم هـذه المسئلهٔ الى العـالم و رأى العـالم منه التمكن من تحصـيل الظن بـالحق و لم يخف عليه إقصـاء نظره الظنی إلى الباطل فلا يبعـد وجوب إلزامه بالتحصـيل لان انكشاف الحق و لو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه و قال فی الثالث انه ان لم يقر فی الظـاهر بمـا هو منـاط الإسـلام فالظـاهر كفره، فـإن أقربه مع العلم بـأنه شاكّ باطنا فالظاهر عـدم إسـلامه بناء على ان الإقرار الظاهری مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به- و مع العلم بأنه شاك لا مجرى له.

و فی جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال: من إطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك و من تقييده فی غير واحد من الاخبار بالجحود.

و على التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك باطنا غير المظهر لشكه غير كافر إلى أخر ما افاده.

انتهى حاصل ما افاده الشيخ (قـدس) فی الأمر الخامس من تنبيهات الانسداد من الفرائد، و السر فی إيراد ما افاده- مع طوله- نفاسهٔ ما أفاده فی حـد نفسه، و جلالـهٔ القائل به و عظمته و هو ممن يقتدى به فی العلم و العمل، و عدم مراجعهٔ غالب طلبهٔ أهل علم زماننا، الى هذه المباحث من الفرائد، و من أراد ان يشرب من عينه الصافی فليلاحظ الفرائد و ليكن من الشاكرين.

فتحصل: مما ذكرنا كله ان المعتبر فی أصول الـدين هو اليقين و الاعتقاد و العرفان و نحوها و لا يكاد يتحقق شـيء منها بالتقليـد الذی

عبارة عن عقد القلب فی تلك الأمور علی قول الغير، بل كما أشرنا ان هذا هو القدر المتيقن مما دل علی ذم التقليد و اتباع قول الغير. نعم ان حصل من قول الغير العلم و اليقين بأصول الدين- كما لعله الغالب- فالصحيح جواز الاكتفاء به لما عرفت ان المطلوب فی الاعتقاديات هو العلم و اليقين بلا فرق فی ذلك بين أسبابها، و لا دليل علی اعتبار الزائد علی المعرفة و اليقين و الاعتقاد و تقييدها بطريق خاص لا دليل عليه و اللّه العالم بحقائق الأمور.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۲

التقليد فی مسائل أصول الفقه

مسائل أصول الفقه هی كبريات آليات لو انضم إليها صغرياتها لاستنتج منها أحكام كليات آليات.

الاختلاف فی جريان التقليد فی مسائل أصول الفقه

وقع الخلاف بينهم فی جريان التقليد فی مسائل أصول الفقه فمنهم كالماتن و ثلة من المعلقين ذهبوا الی عدم جريان التقليد فيها.

و منهم من لم ير فرقا بينها و بين المسائل الفقهية فی جريان التقليد فيها.

و قد يری جريان التقليد فی بعض مسائله.

فمنهم كسيد مشايخنا (قدس) ذهب الی جريان التقليد فيه إذا فرض وقوعها محلا للابتلاء و لو بتوسط النذر و شبهه.

و منهم من ذهب الی انه قد يتفق التقليد فی ذلك كما فی مورد تعارض الخبرين و فتوی المقلد بجواز أخذه بأی الخبرين شاء.

و منهم من يری انه لا محذور فی ان يقلد المجتهد فی مسئلة من مسائل أصول الفقه فيستنبط منها الأحكام إذا تم عنده باقی المقدمات من فهم الظواهر و تمكنه من الفحص عن المعارض علی نحو لا يكون فرق بينه و بين المجتهد فی مقام التطبيق فيجوز له ان يعمل بما استنبط و ان لم يجز رجوع الغير اليه.

ما يستدل به لعدم جريان التقليد فيها

يستدل لعدم جريان التقليد فيها مضافا الی دعوی الإجماع كما عن تقريرات الشيخ، انصراف أدلة التقليد عن مسائل أصول الفقه لخروجها عن محل ابتلاء العامی أو لأن التقليد كما تقدم عبارة عن نفس العمل مستندا إلی رأی الغير، أو الاستناد إليه فی مقام العمل و لا عمل فی المسائل الأصولية بلا واسطة، و لا يجوز العمل بالأصول و الأمارات و القواعد المهمة لمن لا يقدر علی تنقيح مجاريها و معرفة معارضاتها و التوفيق بينها.

و لا يخفی ان الظاهر من كلمات الأصحاب ان محل الكلام فی عدم جريان

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۳

....

التقليد فی المسائل الأصولية ليس خصوص العامی المحض حتی يقال بأنه لا- ثمرة له الا- فی النذر، بل المراد من لم يتمكن من استخراج المسائل الفقهية عن أدلتها إلا باستعانته بالتقليد فی بعض جهاتها.

ففی مسئلة الضد مثلا- إذا لم يمكنه التصديق بمسئلة الترتب مثلا فاذا توقف استنباط حكم علی أمور نقحها و لكن لم يمكنه الجزم بمسئلة الترتب فيقع الكلام فی انه هل يمكنه التقليد فی مسئلة الترتب و الإفتاء بالمسئلة أم لا بد من تنقيح ما يرتبط بالمسئلة من جميع

جوانبها.

بیان المختار فی جریان التقلید فی مسائل أصول الفقه

و الـذی ینبغی ان یقال انه لا مانع من شـمول إطلاقات أدلة التقلید لمطلق الأحکام الشـرعیة الفرعیة و الأصولیة فلا محذور فی ان یقلد مجتهـدا فی مسـئلة من مسائل أصول الفقه فیسـتنبط منها الأحکام إذا تمت عنـده سائر المقدمات: من فهم الظاهر و تمکنه من الفحص عن المعارض علی نحو لا یکون فرق بینه و بین المجتهد فی مقام التطبیق فیجوز له ان یعمل بما استنبط.

فاذا الواجد لملکة الاسـتنباط إذا لم یتمکن من استنباط بعض المسائل الأصولیة کحجیة خبر الواحد مثلا أو الاستصحاب أو التخییر فی تعارض الخبرین، أو غیرها یجوز له ان یقلـد فی تلک المسائل و یسـتنبط الأحکام الفرعیـة فهو متوسط بین المقلد الصـرف و المجتهد کذلک.

و لک ان تقول ان مقتضـی ما دل علی مشـروعیة التقلید التی عمدتها بناء العقلاء فی رجوع الجاهل الی العالم عدم الفرق بین المسائل الأصولیة و غیرها، و لذا تری جریان التقلید فی شـرائط حجیة قول المجتهد و قد صـرح بها الماتن (قدس) فی المسئلة الثانیة و العشرین مع انها من المسائل الأصولیة.

و یلائم ما ذکرنا ما افتی به الماتن (قـدس) فی المسـئلة الخامسـة عشـر بوجوب رجوع العامی إلی الأعلم فی جواز البقاء و عدمه، و فی المسئلة السادسة و الأربعین

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۴

....

بـأنه یجب علی العـامی أن یقلـد الأعلم فی مسـئلة وجوب تقلیـد الأعلم و یظهر منه (قـدس) و من غیره کونهما من المسائل الأصولیة فتأمل.

و ان أبیت عن کونهمـا من المسائـل الأصولیـة لعـدم وقوعهـا فی طریق اسـتنباط الأحکام الکلیـة کما أشـیر إلیه فی المسـتمسک ففیما ذکرناه من جریان التقلید فی شرائط حجیة قول المجتهد کفایة فتدبر «۱».

و بالجملة کل ما یحوج المکلف الی دق باب الشارع لتعیین ما هو وظیفته و اسـتعلام حکمه سواء کان أولا و بالذات حکما شـرعیا أو مستتبعا له فهو مما یجری فیه التقلید و کلما لا یکون کذلک لا یجری فیه التقلید.

نعم کثیرا ما لا تکاد ینتفع التقلید فی المسئلة الأصولیة فی مقام العمل لعدم تمامیة مجاریها فعند ذلک لا یکاد یصح التقلید فیه.

فتحصل ان إطلاق القول بعدم جریان التقلید فی المسائل الأصولیة کالقول بالجریان لا یرکن الی رکن وثیق.

فمن نقـح له المجتهـد مجری المسـئلة الأصولیـة، أو کان للمقلد عرفان ببعض الموازین الا انه مثلا لا یقدر معرفة ان الأصل الثانوی فی تعـارض الخبرین التخییر أو التوقف و لکن یمکنه اسـتظهار حکم المسـئلة من ظـاهر أحـد الخبرین، أو افرض انه کـان مفاده نصـا فی المراد فیصح له التقلید فیما لا یقدر معرفته.

یؤیـد مـا ذکرنـا مـا یقـال ان الغالب فی أهل الخبرة الـذین هم المرجع فی مثل هـذه الأمور هو عـدم اجتهادهم فی جمیع ما یرتبط الی تشخیصـهم، بل یراجعون فی بعضـها الی آراء الغیر هذا الطبیب و هذا المهندس و هذا الفیلسوف فتریهم فی تشخیص ما یرتبط بارائهم و تشخیصاتهم یراجعون الی آراء الغیر کثیرا فلیکن الفقیه من أحدهم.

أضف الی ما ذکرنا ان الفقهاء المجتهدین یعتمدون فی مقدمات الاسـتنباط من اللغة، و الصـرف، و النحو و المنطق و البلاغة و الرجال و غیرها الی خبراء تلک العلوم

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۰۴

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۵

....

من غير نكير، و ليس لهم اجتهاد فيها، و قلما يوجد فقيه يكون مجتهدا و ذا رأی فی مسائل تلك العلوم، و لو أراد مجتهد الاجتهاد فی جميع ذلك لا يكاد يحصل ذلك لغير الأوحدی إلا بعد مضی سنين متمادية قلما يمكن وصول أعمارهم إليها فتأمل.

و بما ذكرنا يظهر ان دعوی انصراف أدلة التقليد عن المسائل الأصولية غير وجيه، و يكون أخذ الشخص نتائج مسائل أصول الفقه عن الأصولی كأخذه معانی الكلمات اللغوية عن اللغوی و الاعراب و البناء عن النحوی و الصرفی غير مضر باجتهاده و تطبيقه الكبريات علی الصغريات و استنباط الأحكام الشرعية منها و يصح العمل بما استنبطه و اجتهده بل يصح للغير العمل بفتياه.

تفرقة بعض الأساطين فی تقليد المجتهد بين عمل نفسه و بين رجوع الغير اليه و دفعها

و بما ذكرنا يظهر ما عن بعض الأساطين دام ظله كما فی تقريری بحثه من انه لا يجوز للغير تقليد من يكون كذلك بلحاظ أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فهو و ان كان مجتهدا فی الفروع و متمكنا من استنباطها الا انه مقلد فی الأصول و معه ينتهی الحكم الفرعی المستنبط الی التقليد فهو متوسط بين المجتهد و المقلد و لم يقم دليل علی حجية النظر فی مثله «۱».

توضيح النظر لائح مما ذكرنا بعد تعارف بناء العقلاء و سيرتهم علی المراجعة فی مثل هؤلاء الخبراء و أكثر الفقهاء و المجتهدين كسائر الخبراء لم يكونوا مجتهدين فی جميع مبادی الاستنباط و مقدماتها مع انه يصح المراجعة إليهم بلا نكير فليكن الاستناد الی آراء الأصول فی المسائل الأصولية كذلك فيصح الاستناد إليها فيما استنبطه فتدبر.

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۵۰ التنقيح ج ۱/ ۴۱۶

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۶

دفع ظهور الثمرة فی النذر و شبهه

و اما حديث ظهور الثمرة التی أشار إليها سيد مشايخنا «۱».

فنوقش أولا: بأن متعلق النذر لا بد و ان يكون راجحا فأی رجحان يكون فی تقليده بان الترتب مثلا ممكن أو محال، أو ان الظاهر حجة أم لا و هكذا.

و ثانيا: انه لا تقع المسألة الأصولية محلا لابتلاء العامی لأن ما يقع محلا لابتلائه انما هو المسألة الفرعية فمن نذران يأتی بواجب و كان نظر المجتهد ان مقدمة الواجب واجبة شرعا فاكتفی بإتيان المقدمة (لبر) نذره لم يكن ذلك من التقليد فی المسألة الأصولية بل فی المسألة الفرعية.

استدراك من بعض الأساطين و دفعه

بقی الكلام فيما استدركه بعض الأساطين دام ظله من عدم صغری للمسألة و حاصله:

انه لا یکاد یمکن تحقق شخص یکون مجتهدا فی الفروع الفقهیة من دون ان یکون قادرا علی الاستنباط فی المسائل الأصولیة حتی یصح ان یقال بجواز التقلید فیها و ذلک لان الاجتهاد فی الأحکام الشرعیة لیس بأهون من الاجتهاد فی المسائل الأصولیة لأنه إن فرضنا ان الشخص یتمکن من الاستنباط فی الفروع و تطبیق الکبریات علی صغریاتها فلا مناص من ان یکون متمکنا من الاجتهاد فی المسائل الأصولیة أیضا و ان لم یتصد لاستنباطها و قد تقدم ان واجد الملکة لیس له التقلید فیما یتمکن من الاجتهاد «۲».

و فیه: ان غموضة بعض المسائل و سهولتها مما لا- یخفی و قد اعترف دام ظله بإمکان التجزی فی الاجتهاد بل تحققه فمن لم یبلغ مرتبة عالیة من العلم و کان له قوة ضعیفة من الاجتهاد فیمکنه الفحص عن الأدلة و الاستظهار منها و الجمع و التوفیق

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۱۴

(۲) التنقیح ج ۱/ ۴۱۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۷

....

بینها و نحوها مما یکون دخیلا فی استنباط الحکم الفرعی فإذا کان استخراج حکم مسئلة منوطا بمعرفة مسئلة الترتب، أو مثلا الأمر بالشیء المقتضی للنهی عن ضده. أو اجتماع الأمر و النهی، أو مقدمة الواجب و نحوها من المسائل الأصولیة الغامضة التی یصعب معرفة مغزاها لغیر الأوحدی من الفقهاء فحیث انه غیر متمکن معرفة مثل تلک المسائل فیقلد المجتهد الفحل فیها مع ملاحظة سائر ما یرتبط باستنباط الحکم الشرعی فیستخرج الحکم الفرعی.

التقلید فی مبادی الاستنباط

وقع الخلاف أیضا فی جریان التقلید فی مبادی الاستنباط من النحو، و الصرف و الرجال و غیرها.

صرح الماتن و ثلة من المعلقین (قدس اللّه أسرارهم) علی عدم جریان التقلید فیها و فصل سید مشایخنا (قدس) بین ما یقع فی طریق استنباط الحکم الکلی فلا یجری فیه التقلید و بین ما یقع فی طریق تطبیق الحکم الکلی و تشخیص موضوع الإفتاء و تعیین المأمور به عن غیره کمسائل النحو و الصرف المحتاج إلیها فی تصحیح القراءة، و الذکر، و الأذان، و الإقامة و صیغ العقود الی غیر ذلک فیصح التقلید «۱».

توجیه لعدم جریان التقلید فیها مبادی الاستنباط و دفعه

یوجه لعدم جریان التقلید فیها کما عن بعض الأساطین دام ظله بان هذه المسائل لیست مما یرجع فیه الی أهل الخبرة لأنها ترجع إلی إثبات الظهور فی الکلام فی معنی خاص، و الظهور العرفی لا یثبت بفتوی أحد و من هنا قلنا بعدم حجیة قول اللغوی فیما یذکره فی تفسیر معنی اللفظ «۲».

و بالجملة مبادی الاستنباط من الأمور الحسیة التی لا یحتاج فیها إلی الدقة و الاستنباط لأنها راجعة إلی إثبات الظهور و لا سیرة علی رجوع الجاهل الی العالم

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۰۴

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۵۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۸

....

فى مثلها، فإذا بنى اللغوى أو غيره على ان اللفظة المعينة ظاهرة فى معنى كذا بحدسه و اجتهاده لم يجز اتباعه فيه، و من هنا قلنا فى محله ان اللغوى لا دليل على حجية قوله و نظره هذا فى القواعد الأدبية و كذلك الحال بالنسبة إلى علم الرجال لأن العدالة و الوثاقة من الأمور المحسوسة و الاخبار عنها حدسا ليس بمورد التقليد ابدا «۱».

أضف الى ذلك ان بناء الفقهاء على التعرض لبعض المسائل الأدبية المختلف فيها عند الاستنباط مثل كون (الواو) مثلا لمطلق الجمع أو للترتيب كما عن الفراء فى أية الوضوء فرأى الواو فيها للترتيب.

مع انصراف أدلة التقليد عن المجتهد الذى تبع غيره و لو فى مسئلة أدبية.

و لو وصلت النوبة إلى الشك و دار الأمر بينه و بين غيره ممن اجتهد فى المبادى فمقتضى الأصل التعيين.

قلت: اما ما افاده دام ظله من عدم المراجعة فى مثل ذلك الى الأهل الخبرة فمخالف لما هو المحسوس من دراسة الطلاب و تحمل المشاق فى معرفتها فتريهم يراجعون الى كتب مثل ابن الحاجب أو الرضى أو ابن مالك و نظرائهم و يستندون الى آرائهم فى التلفظ بتراكيب الجمل.

و مجرد تعرض الفقهاء لبعض المسائل أحيانا لإثبات الظهور بعد الشك فى المراد لا دليل على عدم اعتنائهم بآراء خبراء الفن و أئمة الأدب عند الخواص.

مع ان الظهور يثبت بفتوى أهل الخبرة فترى ان الشخص يرجع الى أئمة أهل الأدب و يأخذ معنى اللفظ حسبما فسروه و بينوه من غير نكير فربما لا يطمأن بما فسروه، فاذا المجتهد إذا رأى ثلة من اللغويين يفسرون لفظا بمعنى و لم يكن له حجة على خلافهم لم يجز له بناء الحكم الشرعى المعلق عليه على خلاف آرائهم- و ان لم يظن بارائهم- و لم يكن معذورا فى مخالفة الأمر إذا اعتذر بأنى لم افهم من الأمور ما فهمه العرف و اللغة و لعله واضح لا سترة فيه.

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۴۱۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۹

....

و بما ذكرنا يظهر ان دعوى انصراف أدلة التقليد عن المجتهد الذى يتبع غيره و لو فى مسئلة أدبية خلاف ما يشهده العرف فتريهم يراجعون الى مثله بلا نكير.

و اما التفصيل الذى ذكره سيد مشايخنا فبالنسبة الى عدم جريان التقليد بالنسبة الى ما يقع فى طريق استنباط الحكم الكلى فيظهر ضعفه مما ذكرنا فى جريان التقليد فى المسائل الأصولية.

و ليت شعرى أى فرق بينها و بين ما يقع فى طريق تطبيق الحكم الكلى فكما يصح التقليد فى طريق تطبيق الحكم الكلى فكذلك يصح فى طريق استنباط الحكم الكلى فتدبر.

التقليد فى الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية، و الموضوعات الصرفة

المراد بالموضوع المستنبط العرفى، أو اللغوى هو الموضوع العرفى أو اللغوى الذى جعل موضوعا لحكم و لم يحده الشارع فاختلف

العرف و اللغة فی ذلک کالصعید و الغناء، و الکنز، و الوطن، و الکعب، و الانیة، و المفازة الی غیر ذلک.
صرح الماتن (قدس) بعدم جریان التقلید فیها، و یظهر من بعض المعلقین جریان التقلید فیها، کما یظهر من ثالث ان عدم جریان التقلید فیها إذا لوحظت بلحاظ نفسها و اما بلحاظ ما یترتب علیها من الأحکام فلا فرق بینها و بین الموضوعات المستنبطة الشرعیة، من جریان التقلید فیها.

جریان التقلید فی بعض الموضوعات المستنبطة

و لا یخفی ان الموضوع العرفی، أو اللغوی الذی جعل موضوعا للحکم الشرعی تارة یکون مفهومه بحدوده واضحا مبینا لا یحتاج الی النظر و الاجتهاد و اخری یکون محتاجا إلیهما.
و علی الأول:- و یعبر عنه بالموضوعات الصرفة- کعنوان الخمر، و الکلب، و الخنزیر و إطلاق الماء و إضافته الی غیر ذلک من الموضوعات المأخوذة فی لسان
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۰
....

الأدلة لا مورد للتقلید فیها لوضوحها لدی العامی کالمجتهد فهو و المجتهد فیه شرع سواء و لیس معرفتها متوقفا علی البحث و النظر فی الأدلة حتی یحتاج الی التقلید فإن أحرزت خارجا یترتب علیها آثارها، و طریق إحرازها أما العلم أو البینة أو غیرهما من طرق إثبات الموضوعات الخارجیة.
نعم إذا أخبر المجتهد بمائع انه خمر مثلا یصح الاعتماد علیه من حیث انه مخبر عادل کما فی اخبار العامی و هکذا.
و علی الثانی: حیث یکون المفهوم منه مشتبها غیر معلوم فحیث انه مما لم یعینه الشارع یکون الفقیه و غیره بالنسبة إلیه شرع سواء فلا تقلید فیه من حیث نفسه أصلا کما هو الشأن فی سائر الموضوعات العرفیة و اللغویة.
الا انه بلحاظ موضوعیته للحکم الشرعی یرجع الشک فیه الی الشک فی الحکم الشرعی فیکون المرجع فی هذه الموضوعات الی الشک فی الشبهة الحکمیة التی أمرها بید المجتهد فیجری فیها التقلید.
و لیت شعری کیف نفی التقلید فیه و لا أظن الالتزام به کیف؟! و قد أدرج الماتن (قدس) و غیره بیان مفهوم هذه الموضوعات فی هذا الکتاب و غیره من الرسائل العملیة للفتوی و العمل بها و افتی هو و غیره فی مثل ان الصعید هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، أو ان الغناء هل هو الصوت المشتمل علی الترجیع أو مع الاطراب، و ان الکنز هل هو مطلق المال المذخور تحت الأرض أو خصوص الذهب أو الفضة منه الی غیر ذلک.
فظهران مرجع الشک فی الموضوعات العرفیة و اللغویة إلی الشک فی الأحکام و واضح ان المرجع فی الأحکام الشرعیة المترتبة علی تلک الموضوعات المستنبطة هو المجتهد لأنه من التقلید فی الفروع.

التقلید فی الموضوعات المستنبطة الشرعیة

المراد بالموضوع المستنبط الشرعی هو الموضوع الذی اخترعه الشارع
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۱
....

بکیفیة خاصة کالصلاة و الصوم و الحج و غیرها.

فان کان الموضوع المجعول معلوما مبینا لا- یحتاج الی النظر و الاجتهاد فلا مورد للتقلید، و اما ان لم یکن معلوما بل محتاجا إلیهما فیکون موردا للتقلید لأنه لا بد من دق باب الشرع فی تعیین مراد الشارع.

نعم بعد معلومیة المراد لا یجری التقلید فی مقام تطبیق الکبریات علی الصغریات من غیر فرق بین کون الموضوع موضوعا شرعیا، أو عرفیا، أو لغویا.

فاذا التقلید فی ماهیة الصلاة مثلا باجزائها و شرائطها و موانعها لا فی تطبیقها علی العمل الخارجی، کما ان التقلید فی ان الصعید مثلا هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض لا فی ان هذا مثلا تراب خالص أم لا و هکذا.

و السر فی ذلک هو ان تطبیق الکبریات علی صغریاتها خارج عن وظیفة المجتهد لأنها أمور حسیة یکون المجتهد و المقلد فیها شرع سواء بل ربما یکون العامی أعرف من المجتهد فی التطبیقات فلا مورد للتقلید.

نعم یقبل قول المجتهد فی التطبیق بلحاظ انه مخبر عادل فان قلنا بثبوت الموضوع الخارجی بإخبار عدل واحد یؤخذ بقوله الا انه لا من باب التقلید بل من جهة حجیة خبر الثقة فی الموضوعات الخارجیة و الا یلزم اعتبار التعدد.

فاذا الفرق بین البابین واضح لا سترة فیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۳

[مسئلة ۶۸- لا یعتبر الأعلمیة فیما امره راجع الی المجتهد إلا فی التقلید]

اشارة

مسئلة ۶۸- لا یعتبر الأعلمیة فیما امره راجع الی المجتهد إلا فی التقلید (۱) و اما الولایة علی الأیتام و المجانین، و الأوقاف التی لا متولی لها، و الوصایة التی لا وصی لها و نحو ذلک (۲) فلا یعتبر فیها الأعلمیة نعم الأحوط (۳) فی القاضی ان یکون أعلم فی ذلک البلد، أو فی غیره مما لا حرج فی الترافع الیه.

---

(۱) حسب ما علقناه علی المسئلة الثانیة عشر.

(۲) من الحسبیات.

(۳) الاولی، نعم إذا کان هناک اعلم منه و اختلفا فی الحکم یختار الأعلم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۴

....

أقول: قد عرفت لعله بما لا مزید علیه ان للفقیه الجامع للشرائط: الإفتاء بما استنبطه من الأحکام الشرعیة و قد عرفت مستوفی شرائط المفتی، و قد عرفت عدم اعتبار الأعلمیة فی حجیة الفتوی و انما تعتبر الأعلمیة عند ما اختلفت فتواه مع غیر الأعلم و کانت فتوی غیر الأعلم مخالفة للاحتیاط فلاحظ.

و اما القضاء و فصل الخصومة و رفع النزاع حسب الموازین المقررة فی الشریعة المقدسة فقد عرفت أیضا فی ذیل المسئلة السادسة و الخمسین مرجعیة الفقیه الجامع للشرائط للقضاء و لا یعتبر الأعلمیة المطلقة فی القاضی من غیر نکیر و اشکال و الظاهر انه لم یقل به أحد.

نعم الأعلمية الإضافية- اى الأعلمية فى بلده أو غيره مما لا- حرج فى الترافع اليه- و ان قال به ثلة من الأصحاب، و احتياط الماتن (قدس) هناك المراجعة اليه مع إمكان الترافع لديه الا انه قد عرفت ما هو المختار و حاصله.

عدم اعتبار ذلك فى الترافع لديه بل يصح الترافع الى كل مجتهد جامع للشرائط و ان لم يكن اعلم من غيره أو كان هناك من هو اعلم منه.

نعم إذا كان هناك من هو اعلم منه و اختلفا فى الحكم يختار الأعلم فلاحظ.

و اما الولاية لأمور الأيتام و المجانين كحفظ أموالهم أو بيعها و صرفها فى محاوريجهم، و تزويج الصغيرة مع اقتضاء المصلحة، و الولاية على الأوقاف التى لا- متولى لها، و الولاية على الوصايا التى لا وصى لها، و مال الغائب المنقطع أثره، و الولاية على الأموات الذين لا ولى لهم، و قبض حصة الإمام عليه السّلام و صرفها فى

....

مصارفها المقررة، بل و فوق ذلك من الولاية على مصالح العباد، و سياستهم و ادارة بلادهم.

فهل يعتبر الأعلمية فيها أولا؟ وجهان:

فالمشهور بين أصحابنا منهم الماتن و ثلة من المعلقين العدم، و يظهر من بعض الأساطين دام ظله المناقشة فى جواز تصدى الفقيه الجامع للشرائط لها فقال و الأحوط فى مثل تلك الأمور الحسبة- و هى التى لا يرضى الشارع بتركها و لم يعلم مطلوبيته من شخص- عدم التعدى من الأعلم مع التمكن من الوصول إليه لأنه القدر المتيقن من أدلتها التى هى الإجماع و الضرورة.

و الذى دعاه دام ظله الى ذلك مناقشته فيما استدل به لإثبات الولاية للفقيه فى عصر الغيبة لغير الفتوى و القضاء هذا ما يستفاد من أحد تقريريه «۱».

و يظهر من تقريره الأخر: ان الولاية لم يثبت للفقيه فى عصر الغيبة بدليل و انما هى مختصة بالنبى و الأئمة صلوات إله عليهم بل الثابت حسبما يستفاد من الروايات أمران نفوذ قضائه و حجية فتواه و ليس له التصرف فى مال القصر أو غيره مما هو من شئون الولاية إلا فى الأمر الحسبى فان الفقيه له الولاية فى ذلك لا بالمعنى المدعى بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله و انعزال وكيله بموته و ذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقن و حاصل ما أفاده فى ذلك.

هو ان الأمور الحسبة على قسمين.

فقسم منهما يكون الأصل الجارى فيها الاشتغال- كما فى التصرف فى الأموال و الأنفس و الاعراض- و القسم الأخر يكون الأصل الجارى فيها البراءة كما فى الصلاة على الميت الذى لا ولى له.

فقال فى القسم الأول: ان الأصل عدم نفوذ تصرف أحد فى مال غيره، أو نفسه، أو عرضه الا ما علم رضى الشارع به و القدر المتيقن فى مثل تلك الأمور

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۵۲

....

الحسبة التى لا بد من وقوعها فى الخارج هو الفقيه الجامع فله جواز التصرف فيها دون الولاية.

و من هذا القبیل التصرف فی سهم مبارک الامام علیه السّلام لأنه مال الغیر و لا یسوغ التصرف فیه الا باذن الفقیه الجامع و ذلک لأنه بعد ما علم عدم وجوب بل عدم جواز دفنه، أو إلقائه فی البحر، أو تودیعه عند الأمین لاستلزامه تفویت ماله و لا یرضی به علیه السّلام یقینا و علمنا بان التصرف سائغ یقع الکلام فی ان التصرف فی سهمه علیه السّلام فی العلم برضاه هل هو الفقیه الجامع أو غیره و القدر المتیقن منه هو الفقیه الجامع لعدم احتمال اذن الشارع لغیر الفقیه دون الفقیه، فلا بد و ان یکون التصرف فی سهمه علیه السّلام باذنه.

و لکن استدل دام ظله و رأی اعتبار الأعلمیة فی متصدی تلک الأمور، مع الفرق بین سهم الامام علیه السّلام و مثل الولایة علی مجهول المالک، و مال الغیب و القصر من المجانین، و الأیتام و الأوقاف التی لا متولی لها و الوصایا التی لا وصی لها و غیرها من الأمور الحسبة فی ارجاء العالم فرأی اعتبار الأعلمیة المطلقة فی التصرف فی سهمه علیه السّلام، و اما ما فی سائر الأمور فالاعلمیة الإضافیة، و حاصل ما أفاده فی اعتبار الأعلمیة الإضافیة هو.

انه من المستحیل عادة قیام شخص واحد عادی للتصدی بجمیع تلک الأمور علی کثرتها فی الأماکن المختلفة من الربع المسکون، کما ان المراجعة من ارجاء العالم فی الأمور الحسبة إلی شخص واحد فی مکان واحد من البلدان غیر میسور للجمیع.

مع انه لو کانت الأعلمیة المطلقة معتبرة لکان اللازم الإشارة إلی اعتبارها، و لو فی روایة واحدة مع انه لم یکن فیها عین و لا اثر.

مع انه لم یلتزم به الأصحاب فاعتبار الأعلمیة المطلقة غیر محتملة بتاتا.

نعم مقتضی القاعدة التی أشرنا- من عدم نفوذ تصرف أحد فی مال غیره أو

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۷

....

نفسه أو عرضه الا ما علم رضی الشارع به- و القدر المتیقن فی مثل تلک الأمور عند دوران الامر بین تصدی اعلم البلد و ما حوله من النقاط التی یمکن الرجوع منها الی ذلک البلد فی تلک الأمور و بین غیره من الفقهاء هو الأعلم، و الأعلم الإضافی هو القدر المتیقن ممن یحتمل جواز تصرفه فی تلک الأمور.

و اما فی التصرف فی سهم الامام علیه السّلام فحیث انه لا مانع من الرجوع فیه الی الأعلم المطلق و إیصال سهمه علیه السّلام الیه و یمکنه صرفه فی محاویج الأمة الإسلامیة و لو بوسائط فی ارجاء العالم فالأحوط لو لم یکن أقوی اعتبار الأعلمیة المطلقة فی أخذ سهمه علیه السّلام.

و اما فی القسم الثانی: فقال ان الأصل البراءة، لأن الصلاة علی المیت المسلم واجب کفائی علی کل مکلف و مقتضی الأصل عند الشک فی اشتراطها بإذن الفقیه البراءة، فیصح الصلاة علیه بلا اذن من الفقیه اه کلامه ملخصا «۱».

قلت: و فی کلامه دام ظله مواقع للنظر

منها: ثبوت الولایة للفقیه الجامع للشرائط فی عصر الغیبة فتنحل العقدة- و لعل ثبوتها له فی الجملة من الواضحات التی لا ینبغی البحث حولها و البحث الایق ینبغی ان یکون فی حدود ولایته، و قد وقع الخلاف بینهم فی ذلک فمنهم من لم یر للفقیه ولایة غیر ولایة الفتوی و القضاء فی عصر الغیبة، و منهم من یری ان له الولایة المطلقة علی أمور المسلمین من بیت المال إلی إجراء الحدود، بل علی أنفسهم إذا اقتضت الحکومة التصرف فیهم، فیری ان للفقیه فی الجهات المربوطة کل ما کان للنبی و الأئمة صلوات اللّه علیهم، و القولان فی جانبی التفریط و الإفراط.

و نحن بمناسبة تعرض المصنف (قدس) فی هذه المسئلة- لتصدی الفقهاء ولایتهم غیر الفتوی و القضاء فی عصر الغیبة- ألقینا علی الأعزاء الحاضرین مباحث جلیلة نفیسة حول مسئلة ولایة الفقیه و حدودها و تعرضنا الأقوال فیها و ما یستدل لها

(۱) التنقيح ج ۱/ ۴۲۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۸

....

و لدفعها. و بيان حدود ولايته المختارة، فصار البحث طويل الذيل بحيث لم يلائم إيرادها فى ذيل المسئلة فانقدح فى الذهن إيرادها بصورة مستقلة لتكثر نفعها و تعم فائدتها فهيئتها لذلك و سميتها بالحجة العليا فى ولاية الفقهاء، و هى هاجزه للطبع، و كان القصد طبعها منضمة بهذا الكتاب الان ان سعة نطاقه، و بعض ما لا يلائم ذكره حال بيننا و بين امنيتنا و الأمور مرهونة بأوقاتها فنستدعى من جنابه تعالى ان يوفقنى بمنه و كرمه فى المستقبل القريب طبع الرسالة و عرضها بين أنديه رواد العلم انه خير موفق و معين.

و منها: انه قد اعترف دام ظله بثبوت منصب القضاء و الحكم و قد عرفت ان تصدى الأمور الحسبة من شئون القضاء فلا يحتاج الى جعل أخر كما توهم دام ظله و قد تقدم قضية تصدى عبد الحميد أمر الميت فلاحظ، و قد عرفت جواز تصدى الفقيه الجامع للشرائط للقضاء و ان لم يكن اعلم.

و منها: ان مقتضى ولاية الفقيه للأمور ليس تصديه لجميع الأمور بنفسه بل باشراف منه و لو بتفويض كل أمر إلى أهله من الأشخاص و المؤسسات مع رعاية التخصص و الامانة فيهم و يكون هو مشرفا عليهم هاديا لهم مراقبا لهم بعيونه و أياديه مسؤلا عن أعمالهم لو تساهلوا أو قصروا.

فعلى هذا يمكن أشراف فقيه واحد متضلع أمور حسبة جميع أنحاء العالم و نظارته جسما ذكرنا، و يمكن ان يكون له و كلا، فى أنحاء العالم يباشرون تلك الأمور فحديث عدم اعتبار الأعلمية المطلقة للوجه الذى ذكره غير وجيه.

و منها: اشكاله لعدم اعتبار الأعلمية المطلقة بعدم عين و لا اثر لها و لو فى رواية واحدة فلو تم اشكاله نقول بعينه التصرف فى سهم الامام عليه السّلام فلو كانت الأعلمية المطلقة معتبرة فيه لكان اللازم الإشارة إلى اعتبارها و لو فى رواية واحدة مع انه لم يكن فيها عين و لا اثر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۹

....

و منها: قوله دام ظله- انه لم يلتزم الأصحاب بالأعلمية المطلقة فى ذلك فلو كان ذلك وهنا فى المقال نقول بعينه فى التصرف فى سهم الامام عليه السّلام فإنه لم يلتزم الفقهاء بالأعلمية المطلقة فى أخذه و انما حدث القول بها فى اعصارنا المتأخرة لبعض مصالح لا يخفى على اللبيب.

و منها: ان لزوم إيصال سهمه عليه السّلام الى فقيه واحد لعله نحو تضييع لحقوق سائر الفقهاء العدول كما لا يخفى و يوجب ان تكون اياديهم مغلقة على أعناقكم.

و منها: قوله دام ظله: ان القدر المتيقن فى صرف سهم الامام عليه السّلام مع العلم برضاه عليه السّلام هو الفقيه الجامع أو الأعلم ففيه انه مع العلم برضاه عليه السّلام فى صرفه فى مورد لا يحتاج إلى إذن الفقيه فضلا عن كونه اعلما مع انه خلاف ما حكى عنه دام ظله فى كتاب الخمس فلاحظ كتاب الخمس.

و بالجملة إذا علم رضى الإمام عليه السّلام صرف حصته المباركة فى مورد فلا يحتاج إلى إجازة الفقيه كما هو الشأن فى التصرف فى أموال غيره عليه السّلام.

و منها: ان القدر المتیقن فی صرف سهمه علیه السّلام هو صرف فی جهة أو جهات یکون أقرب الی نظره الشریف و شیمته المرضیة و مراداته الانیقة فقد یکون ذلک من فقیه واجد للشرائط غیر معروف فضلا عن المعروف فما ظنک من الأعلم و ربما یری انه قد لا یراعی من الأعلم بلحاظ کثرة ابتلائه و هجوم مراجعاته و ضعف مزاجه الجهات المقتضیة لإحراز رضی الإمام علیه السّلام مأة بالمائة فی إیصال سهمه الی الموارد المقررة و اللّه هو الموفق و المعین.

إذا أحطت خبرا بما ذکرناه ظهر لک ضعف ما افاده سید مشایخنا فإنه (قدس) ناقش فی دلالة الأدلة علی إثبات الولایة للفقیه و قال ان العمدة فی إثبات الولایة هی ما دل علی کون المجتهد قاضیا و حاکما الظاهر فی ثبوت جمیع ما هو من مناصب القضاة و الحکام له معللا بان ثبوت ولایة المجتهد فیه انما تکون من جهة العلم بإذن الشارع فی التصرف، أو عدم رضاه بترکه و إهمال الواقعة، لکن الدلیل المذکور لما کان

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۰

....

لبیا تعین الاقتصار علی المتیقن و هو ولایة الأعلم عند التمکن منه کالاقتصار علی المتیقن و هو ولایة المجتهد عند التمکن منه فالعمدة إذا فی عدم اعتبار الأعلمیة ظهور الإجماع علیه اه «۱».

توضیح النظر لائح مما ذکرناه فی کلام بعض الأساطین دام ظله.

و قریب من مقالهما ما فی کلام غیرهما من الأعلام یظهر حاله مما ذکرنا فی مقالهما.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۰۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۱

[مسئلة ۶۹- إذا تبدل رأی المجتهد هل یجب أعلام المقلدین أم لا؟]

مسئلة ۶۹- إذا تبدل رأی المجتهد هل یجب أعلام المقلدین أم لا؟ فیه تفصیل، فان کانت الفتوی السابقة موافقة للاحتیاط فالظاهر عدم الوجوب، و إن کانت مخالفة له (۱) فالأحوط الأعلام بل لا یخلو عن قوة

---

(۱) و کانت الفتوی حکما إلزامیا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۲

....

أقول: یظهر وجه حکم المسئلة مما ذکرناه فی ذیل المسئلة الثامنة و الأربعین و حاصله:

اما عدم وجوب الأعلام إذا کانت الفتوی السابقة موافقة للاحتیاط فواضح و اما وجوب الأعلام فیما إذا کانت الفتوی السابقة مخالفة للاحتیاط فلأجل ان إبقاء المقلدین علی غفلتهم و عدم إعلامهم بتبدل رأیه یعد تسبیبا منه فی وقوعهم بخلاف الواقع بقاء و ان کان قبل تبدل الرأی معذورا.

و بالجملة ابقائهم علی فتواه السابقة إغراء منه إیاهم فی الجهل، و إیقاع إیاهم فی الجهالة فیکون الوزر علیه فالأحوط الأعلام بل لا یخلو عن قوة.

و لا فرق فی ذلک بین کون سکوت المجتهد عن الإعلام إمضاء لها و بین ما لم یکن کذلک خلافا لما عن بعض الأساطین دام ظله ففرق بینهما و قال:

إذا کان سکوت المجتهد عن الإعلام إمضاء لها- کما إذا فرضنا ان المقلد یترک السورة فی الصلاة بمحضر منه و هو لا یأمر بإتیانها- فیجب الإعلام لأنه إغراء بالجهل و یکون الوزر علیه، و اما إذا لم یکن کذلک فلا دلیل علی الوجوب لاستناده فی الفتوی السابقة إلی الحجة و استناد المقلد بقاء اما الی اعتقاده عدم تبدل رأی المجتهد أو الی الاستصحاب و ذلک لا یوجب نسبته الی المجتهد ما لم یکن سکوته إمضاء للفتوی السابقة اه «۱».

و ذلک لأنه فی کلتا الصورتین یعد عرفا وقوع المقلدین فی خلاف الواقع تسبیبا منه و موجبا لوقوعهم فی خلاف الواقع بقاء و ان کان الأمر فیما إذا کان بمرأی منه أفحش فتدبر.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۵۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۳

[مسألة ۷۰- لا یجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة]

مسألة ۷۰- لا یجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة، أو الطهارة، أو الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة (۱)، و اما فی الشبهات الموضوعیة فیجوز (۲) بعد ان قلد مجتهده فی حجیتها مثلا إذا شک فی ان عرق الجنب من الحرام نجس أم لا لیس له إجراء أصل الطهارة لکن فی ان هذا الماء أو غیره لاقته النجاسة أم لا یجوز له إجراؤها بعد ان قلد المجتهد فی جواز الإجراء.

---

(۱) ان لم یمکنه تشخیص موارد الأصول و الفحص عن المعارض کما هو الغالب فی المقلدین، فان تمکن من ذلک بان کان له مرتبة من العلم فلا مانع من إجرائه بالنسبة إلی تکلیف نفسه و قد تقدم.

(۲) و ان کان إجراء الأصل بعد الفحص فی مثل الموضوعات التی یکون إجراء الأصل فیها قبل الفحص موجبا للوقوع فی خلاف الواقع کثیرا کالشک فی حصول الاستطاعة أو النصاب أو غیرهما.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۴

....

أقول: اما عدم جواز اجراء المقلد أصالة البراءة أو الطهارة أو الحلیة، أو استصحابهما أو غیرهما فی الشبهات الحکمیة فلان إجراء الأصول الحکمیة مبنی علی عدم الدلیل الاجتهادی فی مورده و المقلد عاجز عن ذلک، و مشروط بعدم وجود أصل حاکم هناک و المقلد غیر عارف به، و منوط بالفحص عن الأدلة و هو غیر قادر علیه.

و بالجملة إجراء الأصول العملیة فی الشبهات الحکمیة مشروط بالفحص و الیأس عن الدلیل الاجتهادی و الأصل الحاکم فی مورده و المقلد عاجز عن ذلک کله و المشروط ینتفی بانتفاء شرطه.

فلو فرض مقلد امکنه تشخیص موارد الأصول و امکنه الفحص عن المعارض کما إذا کان من أهل العلم- فیصح له إجراؤها.

و قد تقدم الکلام فی حکم التقلید فی المسألة الأصولیة فی ذیل المسألة السادسة و الستین ماله نفع للمقام فلاحظ.

هذا فی إجراء الأصل فی الشبهات الحکمیة.

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۴۵۴

و اما إجراء الأصل فى الشبهات الموضوعية فحيث انه لا يجب فيها الفحص للإجماع و لا يجرى فيه شىء من المحاذير الجارية فى إجراء الأصول الحكمية فيجوز له إجرائها من دون مراجعة المقلد فى ذلك نعم لا بد و ان يكون ذلك بعد ان قلد المجتهد فى جواز الاجراء و حجيتها و بيان موردها و لعل ذلك واضح إلى النهاية.

نعم فى جريان الأصل فى بعض الموضوعات المشتبهة و ان كان مشروطا بالفحص- و هو كل ما كان إجراء الأصل فيها قبل الفحص موجبا للمخالفة الكثيرة- كالشك

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۵۵

....

فى حصول الاستطاعة و النصاب فى الزكاة و نحوهما الا انه مع لزوم الفحص فى مثل هذه الموضوعات لا يستلزم اى محذور فى إجرائه لان منشأ الشك فيها اشتباه الأمور الخارجية فيحاسب أمواله و بعد المحاسبة و الفحص إذا بقى الشك تجرى أصالة البراءة كما لا يخفى و هذا بخلاف الشبهات الحكمية فإن منشأ الشك فيها هو فقدان النص، أو إجماله، أو تعارضه و هو عاجز عن البحث و الفحص عنه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۵۷

[مسئلة ۷۱- المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده]

مسئلة ۷۱- المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده (۱) و ان كان موثوقا به فى فتواه، و لكن فتواه معتبرة لعمل نفسه، و كذا لا ينفذ حكمه و لا تصرفاته فى الأمور العامة و لا ولاية له فى الأوقاف و الوصايا، و أموال القصر، و الغيب

---

(۱) اى لا يصح الاستناد إليه فى مقام العمل و يكون عمله كالعمل بلا تقليد نعم فى مجهول الحال مثلا لو استند اليه فى مقام العمل فانكشف كونه عادلا يصح الاجتزاء بما اتى به، و هكذا الكلام فى القاضى و متولى الأمور الحسبة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۵۸

....

أقول: الوجه فيما افاده (قدس) واضح لما تقدم من اشتراط العدالة فى مرجع التقليد و القاضى، و المتولى للأمور العامة و الحسبة فلا بد من إحرازها فى كل واحد منهم فعند إحراز عدمها هناك، أو عدم إحرازها لا يترتب عليه شىء من الأحكام المذكورة.

و معنى عدم الجواز عدم صحة استناد المقلد بها فى مقام العمل و يكون عمله كالعمل بلا تقليد، فعند عدم الإحراز فى مجهول الحال مثلا لو استند اليه فى مقام العمل و اتى به فانكشف كونه عادلا يصح الاجتزاء بما عمل به، و كذا القاضى المجهول إذا حكم بحكم فانكشف عدالته يكون حكمه نافذا، و كذا الكلام فى التولية فى الأمور العامة و الحسبة فتدبر.

و اما حجية فتواه بالإضافة إلى عمل نفسه فلا يعتبر ان يكون عادلا فيكون ما استنبطه حجة بينه و بين اللّه تعالى و يصح تطبيق عمله

على ما استنبطه، و السر فى ذلک هو شمول إطلاق أدلة الأحكام للفاسق كما يشمل العادل.

و بالجملة أدلة الواقع و العمل بالطرق المجعولة، أو المنجعلة فى عمل المكلف نفسه غير مشروط بإسلامه نعم الإسلام شرط فى صحته كما ان الفسق مانع عن قبول العمل لقوله تعالى إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ «۱».

---

(۱) المائدة: ۵/ ۲۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۵۹

[مسئلة ۷۲- الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفى]

مسئلة ۷۲- الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفى فى جواز العمل الا إذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاها، أو بلفظ الناقل (۱)، أو من ألفاظه فى رسالته (۲)، و الحاصل ان الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلا من ظواهر الألفاظ (۳) منه أو من الناقل.

---

(۱) إذا كان موثوقا به

(۲) المأمونة من الغلط

(۳) أو من طريق معتبر فله الحمد و المنة تمت التعليقة على مسائل التقليد من كتاب العروة الوثقى ليلة الأحد سادس شهر ذيحجة الحرام من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و ست و تسعون (۱۳۹۶) هجرية قمرية و انا الراجى رحمة ربه محمد حسن المرتضوى اللنگرودى عفى عنه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۶۰

....

أقول: اما عدم الكفاية فى العمل بالظن فلما تقرر فى محله من ان الأصل حرمة العمل بالظن عقلا، و شرعا الا مادل الدليل على اعتباره بالخصوص.

و مما دل على خروجه عن الأصل و دلت السيرة القطعية على العمل به هو الظن الحاصل من ظواهر الألفاظ- سواء كان حاصلا من لفظ المجتهد شفاها، أو من رسالته المأمونة من الغلط أو من لفظ الناقل مشافهة إذا كان موثوقا به، أو كتابة إذا كانت مأمونة من الغلط. فالظن ليس حجة فى مورد من الموارد إلا إذا كان حاصلا من ظواهر الألفاظ أو من طريق معتبر.

هذا آخر ما أردنا تسويد الأوراق فيما يتعلق بشرح فروع التقليد من كتاب العروة الوثقى المسمى بالدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد و ما توفيق الا باللّه و له الحمد و الشكر على ما وفقنا لإتمامه كما وفقنا للشروع فيه، و قد وقع الفراغ من تسويده ليلة السبت خامس شهر ذيحجة الحرام من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و ست و تسعون (۱۳۹۶) هجرية قمرية.

و له الشكر على ما وفقنى لتحريره بعد مضى سنين متمادية فربما أضفت على ما سودته، أو أسقطت عنه، و ربما قدمت بعض المطالب أو أخرته، و على اى حال صار ما سودته و حررته بحمد اللّه بصورة يكون بين يديک فان كان مقبولا فهو من فضله و كان الفراغ من تحريره فى عبد اللّه الأكبر يوم كمل فيه دين اللّه و هو عيد غدير خم و هو يوم الاثنين ثامن عشر شهر ذيحجة الحرام من سنة ألف و أربعمائة واحد عشر (۱۴۱۱) هجرية قمرية و من لطيف التصادف تقارن ختام طبع الكتاب مع عيد غدير خم من

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۶۱

....

سنة ۱۴۱۲ فنشكر اللّه على هذه الموهبة فلله الحمد أولا و آخرا كتبه بيمناه الداثرة الراجى رحمة ربه المتمسك بولاية أمير المؤمنين و أولاده المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين السيد محمد حسن المرتضوى بن فقيه أهل البيت المدافع عن حريمهم بحيث لم يأخذه فى ذلك لومة لائم آيت اللّه العظمى السيد مرتضى الحسينى اللنگرودى تغمده اللّه بغفرانه، و كان الفراغ منه فى حرم أئمة أهل البيت عش آل محمد قم المحمية، كما كان البدء فيها اللهم صنها عن الحوادث و الآفات، و أرجو من فضله تعالى ان يتقبل بضاعتى المزجاة بقبول حسن و ان يجعله من حسنات أعمالى، و ذخيرة لى و لوالدى يوم فقرنا و فاقتنا، و يوفقنى لطبع سائر الاجزاء من شرحنا المبسوط على كتاب القيم العروة الوثقى انه خير موفق و معين آمين يا رب العالمين، و كان الفراغ من طبع هذا الجزء فى أوائل العشر الثالث من شهر ذيحجة الحرام من سنة ۱۴۱۲ ه‍ ق.

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فى تلخيص بحـار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- منها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضیّة، الخـَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنـَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التـِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّـة الحالیّـة لهـذا المرکز، شـَعبیّـة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتـُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنـّها لا تـُوافِی الحجمَ المتزاید و المتـّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثـّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفـِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التـّمکـّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمية اصفهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹